فكر عربي معاصر

المتخيّل والتواصل

مفارقات العرب والغرب

محمد نور الدين أفايه



دار المنتخب العربي

المتخيل والتواصل

مفارقات العرب والغرب

الطبعة الأولى
1414 هـ - 1993 م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان

توزيع

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : 802296- 802407- 802428
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

فكر عربي معاصر

محمد نور الدين أفايه

المتخيّل والتواصل

مُفارقات العرب والغرب

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

في شكل تقديم

في محاورة «فيدون» يرى أفلاطون أنَّ «المرء إذا أمسك بالصورة فإنه تمكن من الإمساك بالروح». وفي عُرْف هذا الفيلسوف أنَّ هذه العملية ليست في متناول أي كان، ولا سيما من يبقى من الناس مشدوداً إلى العالم الحسي. إذ الحكيم وحده، المالك لقواه العقلية، هو الذي يستطيع التخلص من إغراءات الأشياء المادية، للكشف عن حقائق الصور والجواهر. ومهما يكن من أمر هذا التصور المثالي، باعتبار أنَّ الحقيقة يستحيل امتلاكها في عالم الواقع ما دامت تسكن عالم المثل، وعملية التقاطها متوقفة على عقل تأملي متعالي، فإن أفلاطون وإن ألَحَّ على تثمين قيمة العقل وجعله أداةً وحيدة للانتقال من الحسي إلى العقلي والمثال، فإنه في نفس الآن، أفسح المجال للمخيلة وللقدرة التخيلية على خلق عوالم غير مرئية بشكل محسوس.

إن الفلسفة بحكم اعتمادها الكبير على العقل أهملت، بأشكال متفاوتة، الملكات الأخرى للإنسان، من مخيلة وحس.. إلخ، لأنها تعتبر أنَّ المخيلة عنصر يشوش على عمل العقل، كما يقول ديكارت، لذلك يتعين إقصاؤها من عملية المعرفة، لأن هذه

الأخيرة هي نتاج فعل عقلي خالص يتخذ من مبادىء العقل منطلقه ومرجعه.

قد تحصل الإشارة إلى المخيلة من زاوية اعتبارها تنتمي إلى مجال نظرية الأدب أو النقد الفني أو تخص عالم التصوف والأديان، ولكن أن يهتم بها داخل حقل التفكير الفلسفي فإنَّ ذلك لم يحصل إلا في حالات نادرة جداً. لا شك أن للمنطق الفلسفي اعتباراته المبررة في تعامله مع موضوعات المخيلة والمتخيل، إذ تلتقي فيها الأساطير والحكايات والقصص والأحلام وكل الإنتاجات الرمزية التي تتخطى ضوابط العقل. لكن تهميشها والنظر إليها وكأنها تشوش على العقل معناه التعامل مع الذات الإنسانية من زاوية أحادية لا ترى فيها إلا العقل. وأما الحلم والمتخيل والحواس.. إلخ فإنها ملكات أو تعبيرات رمزية، إنْ لم تكن لا عقلانية فإنها، على الأقل، ما دون مستوى العقل. غير أنَّ الإنسان ليس عقلاً وحسب، كما أنَّه ليس وعياً وحسب. بل إنه كائن «تناقضي» يحتمل في كينونته الرغبة والحلم والعقل والواقع، وتعتمل في داخله كل الملكات، وتصطرع لتتفجر، في أشكال لغوية ورمزية قد يطغى عليها الجانب العقلاني، كما قد تعبر عن سمات جمالية لا تخضع بالضرورة للنسق العقلي السائد. ثم إنَّ ما يسمى بالعقلي أو العقلاني هو، في الأساس، نتاج تربية ورؤية وثقافة، وبالتالي تعبير عن نظام وعن سلطة. وهكذا تغدو تعبيرات المخيلة والصيغ الرمزية المتعددة التي لا تستجيب، ضرورةً، لمقاييس العقل، تجاوزاً للنظام وخروجاً عن قيم التربية وتشوشاً على السلطة. هذا ما تعتقده النزعة العقلانية على الأقل.

غير أنَّ ابتكارات الحداثة، منذ القرن التاسع عشر إلى الآن، ثوَّرت النظرة إلى الصورة وإلى انتاجات المخيلة بشكل لا مثيل له، فاكتشافات الصورة الفوتوغرافية والسينما والتلفزيون وازدهار صناعة الكتاب وتوزيعه. . الخ خلخلت صرامة الخطاب العقلي وأصبحت رُمُوز هذه الاكتشافات وإنتاجاتها تتواصل مع متخيل الإنسان أكثر مما تتحاور مع عقله. وانتقلت الصورة، بمختلف تعبيراتها ومجالاتها، من منطقة الظل والهامشية إلى موقع أصبحت فيه مادة مرئية تتغذى بها العين في كل اتجاه اتخذته. وتَحَوَّلت المدينة الحديثة إلى خزان رمزي ودلالي تحتل فيه الصورة مكانة استثنائية. وكأن التغيرات الجذرية التي أسستها الحداثة، والرموز البصرية التي تنطبع على كل فضاءات المدينة المعاصرة، تعطي أكثر من مبرر لاستدعاء القولة الأفلاطونية التي تؤكد على أن «المرء الذي أمسك بالصورة فإنه تمكن من الإمساك بالروح».

لا نسعى إلى القول بأن الصورة في الزمن المعاصر هي روحه الوحيدة بالضرورة، أو أننا نسترشد في مقاربتنا للصورة والمتخيل، بخلفية أفلاطونية، بل ما نود التأكيد عليه هو أن الصورة، باعتبارها نتاجاً من انتاجات المخيلة والحس الإبداعي، أصبحت أداة حاسمة من أدوات التواصل سواء اعتمد هذا التواصل على العقل أو على غيره من الملكات التي يحوزها الإنسان. وغدت رموز المتخيل، بالتالي، مصدراً من مصادر التبادل على الصعيد الثقافي والإنساني.

والكتابة بمختلف أجناسها وأساليب تعبيرها تشكل مجالاً غنياً للعمل التخييلي، وهو بصوره ومجازاته وتشبيهاته وأساطيره يمكن

أن يخلق فرصة للحوار الثقافي، أحياناً، أكثر مما بمكن أن يوفره اهتمام عقلاني صارم. فالكتابة بوصفها تجلياً للمخزونات الواعية واللاواعية لجسد الكاتب، هي، في مبدئها، نداء متميز. كما أن النص المكتوب يمثل دعوة للقاء بين متخيل الكاتب والقارىء المفترض. الذي هو بدوره سيَقْـرأ من منطلق متخيله الـرمزي الخاص. وداخل هذه العملية إما أن يحصل التفاعل وإما أن يستقر التباعد. ففي جدل الكتابة والقراءة تتحدد علاقات قوى غير مفكر فيها بالضرورة، ولكنها غالباً ما تتدخل في فعل الكتابة والقراءة بحيث يغدو هذا الجدل إما تكثيفاً لإرادة هيمنية وإما تعبيراً عن إرادة حوارية.

غير أن الميل إلى الهيمنة أو الرغبة في الحوار لا يعبر عنهما إلا داخل ما يسميه «بول ريكور» بـ«الممارسات المتخيَّلة» إذ إن الهيمنة أو الحوار يستدعيان الآخر بالضرورة. وسواءٌ أكان مشابهاً لنا أو مختلفاً عنا أو معنا، فإن هذه «الممارسات المتخيلة» لا تخرج عن مجالي الأيديولوجيا واليوتوبيا Utopie وإذا كان لكل من هاتين الممارستين خصائصهما ومنطلقاتهما وغاياتهما فإن الفرق الجوهري بينهما هو أنَّ اليوتوبيا تشكل جنساً أدبياً معروفاً، يعلن عن ذاته كيوتوبيا. ووجوده الأدبي يمكن مقاربته من خلال كتابته، بينما الإيديولوجيا لا تعلن عن نفسها باعتبارها كذلك، لأنها غالباً ما تفضل الاختفاء والتستر. فالكتابة كنداء قد تروم الاستقطاب كما قد تستهدف التفاعل المتكافىء. لذلك فإنَّ المتخيل يمثل مستوى تعبيرياً يكثف تجليات الجسد وصيغ اللغة وأشياء الواقع، وهو بقدر ما يجمع بينها، أي بين الجسد واللغة والواقع، فإنه يفصل بينها،

لأن المتخيل يتميّز دوماً بالتوتّر سواء في اتجاه توظيف إرادة للقوة أو في أفق الانطلاق والتحرر.

ربما يبدو على هذا الكلام شيء من المبالغة، كأن يقال مثلاً: ما شأن المتخيل بالهيمنة أو بصراع القوى أو بالتحرر.. إلخ. ما دام هذا المتخيل يعبر عن نفسه من خلال صور وحكايات وأساطير تتعالى بالضرورة عن الواقع وتتخذ من ذاتها مرجعها الأسمى. ثم ما علاقة الكتابة بالاستقطاب أو الاختلاف ما دامت تصوغ نصوصاً تتقصد التبادل الثقافي من خلال نداءٍ للتواصل والتفاعل؟

إنَّ كل هذه الاعتراضات ممكنة. إلا أنَّ المتخيل باعتباره مجالاً لانبجاس الرموز لا يكتفي بإعادة صياغة الأشياء أو ترتيب الصور والحكايات. لأنَّه بقدر ما يورط الذات الفردية في عملية إنتاجه بقدر ما يتجاوزها ليلتقي باعتبارات ما يسميه بول ريكور بـ «المتخيل الاجتماعي». وهنا تدخل لعبة التحرر والدمج أو الاختلاف والتطابق. سواء كان ذلك على صعيد الثقافة الوطنية أو على مستوى الأدب الكوني. الأمر الذي أدى بريكور إلى القول بأننا لن نمتلك السلطة الإبداعية للمخيلة إلا ضمن علاقة نقدية مع هذين الشكلين من الوعي المغلوط. ويقصد الأيديولوجيا واليوتوبيا. على اعتبار أنَّ الأولى تتستر وتموِّه في صياغة خطاباتها. وأنَّ الثانية تنسج أحاديث يتجاذبها الاستيهام والإبداع وتتأرجح بين الرغبة في الهروب والتطلع إلى المكوث. إنَّ اليوتوبيا بحكم كونها تنفصل عن الواقع وترتمي في عوالم متخيلة تخلق وعياً منفصماً، في حين أن المتخيل، بالرغم من أنه يتعالى على الواقع، فإنه

حاضر في الحياة في كل لحظة من لحظات التواصل اليومي، سواء مع الذات أو مع الآخر، لأنه يكسر التكرار ويخرج عن أطر المألوف التي تميز اللغة المعادة، ويخلق إيقاعاً زمنياً خصوصياً ممتداً لا علاقة له، بالضرورة، بالزمن العام. إنَّ المتخيل حين يخلق هذه الزمنية الخاصة فإنه، في حقيقة الأمر، يبدع وجوداً مختلفاً يوفر إمكانية التوازن الذاتي أو الجماعي.

عناصر المتخيل لا تبتعد عن مناطق النظر والفكر والعمل. ولا سيما حينما يتعلق الأمر بثقافة يتداخل فيها القديم والجديد، التقليدي والحديث، ويسْعى منشطوها إلى النظر والتعامل مع الواقع بإيقاعين يفتقدان الخلفية التركيبية، أو التصور الدقيق لمفارقات التاريخ والمجتمع والثقافة.

فما ينيف عن قَرْنٍ من الزمن ظلَّ الفكر العربي النهضوي يتأرجح بين الإيديولوجيا واليوتوبيا، تارة باسم الإصلاح والتجديد وأخرى باسم التغيير والتحديث. واختلطت مقتضيات العقلانية بانفعالات الشعور بالذات، وتضخمت السياسة على حساب الفكر، خصوصاً في ظل ظرفية عالمية لم ترحم العرب طيلة هذه المدة، ولم تزل.

إهتمام بعض المثقفين العرب بضرورة تحديث العقل وتنظيم المؤسسات وترتيب شؤون المجتمع جعلهم يهملون مؤثرات وتعبيرات المتخيل على النظر والسلوك والقيم. بل يمكن القول بأنَّ ما نعت بالفكر العربي الحديث، منذ بدايات النهضة، اقترن، في كثير من مظاهره ومستوياته، بالمتخيل. فالسلفي كان ينظر ـ وما يزال ـ إلى خلاص الأمة باستحضار نموذج قدسي له ـ من بين ما

له ـ أبعاد متخيلة. كما أن انجذاب وانبهار الليبرالي بمقومات الغرب، منعاه من النظر إليها في واقعيتها وتناقضاتها ومفارقاتها. وأزعم أن كثيراً من المواجهات والصراعات التي حصلت بين العرب والغرب نتجت عن فهم الغربيين الدقيق لنا، وعدم فهمنا لهم، عن تحليل متعمق لمقوماتنا وواقعنا من طرفهم، وعن اجترار أو استنساخ غير واقعي لنماذجهم وأنماط تفكيرهم وسلوكهم. لا نتحدث عن هذين الطرفين بإطلاقية، لأن التاريخ أو الفكر لم يعد يسمح لأي كان، بتعميمات متطرفة في الحكم على الغير، إلا أن نظرة الغرب إلينا تسكنها صور ورموز ترجع إلى ما قبل الحروب الصليبية، توجه سلوك بعض أطرافه، تؤثر في قراراتها وتتحكم في علاقاتها. أمَّا نحن، فإننا لم ننتبه، على ما يبدو، إلى ما يشكل العناصر العميقة لنظرتنا إلى الغرب سواء رفضناه أو طالبنا بالتعامل معه.

وبعد، نريد في هذا الكتاب، من خلال مختلف نصوصه، طرح أكثر ما يمكن من الأسئلة على ما يمكن تسميته بـ «فضاء المتخيل» وذلك للاقتراب من بعض تجلياته في الفكر الغربي والعربي. ولمحاولة الانفلات، أكثر ما يمكن، من هيمنة الثنائيات الكبرى التي ظل الفكر العربي سجيناً لها. وأخيراً للعمل على فهم بعض عناصر ومكونات المجال الواسع، والخصب والتناقضي الذي يعبر عنه المتخيل.

يبدو أن الأمر ليس من البداهة التي يمكن أنْ يظهر بها للوهلة الأولى. ففضاء المُتَخَيَّل لا حدود له، كما أنَّه يصعب ادعاء القبض، مفهومياً، على مقوماته. ولكننا، بهذا الكتاب، نغامر

بطرح أسئلته وملامسة بعض تحركاته، ما دام الاهتمام به يأتي، دوماً، في أزمنة الانسداد الثقافي والاختلال الفكري، عساه يسعف بانفتاحات جديدة في النظر والإدراك.

الفصل الأول

فلسفة المتخيل في الفكر الغربي

1) المتخيل والعقل

عمل الغرب منذ فلسفة الأنوار إلى الآن على الجمع بين مستويين إثنين من مكوناته: إنتاج ذاته وعناصر هويته من جهة، ونقد هذه الذات وتحولات تلك الهوية من جهة ثانية. تارة يتم هذا النقد باسم العقل وتارة أخرى يتخذ هذا النقد شكل سلب جذري لما هو كائن، وتارة ثالثة باسم اللاعقل وإعادة الاعتبار للمتخيل.. إلخ وهكذا نَحَتَ تاريخ الأفكار الغربية طرقاً وأساليب متعددة جعلت منه تاريخاً يجمع بين مقاربات وحساسيات متصارعة ومتباينة تصل أحياناً إلى درجة التنابذ والإلغاء المتبادل.

ومعلوم أن الحداثة الفكرية الغربية قد تأسست بعض مقوماتها منذ العقلانية الديكارتية التي تحولت، شيئاً فشيئاً، إلى عقلانية نقدية ذات بعد إنساني مع فلسفة الأنوار، إلى أن توجت في القرن التاسع عشر الذي شهد نشوء القواعد التحتية لكل من العلوم التجريبية والعلوم الإنسانية.

لقد وجدت الحداثة الغربية ما يسْنِد ويُعضِّد مشروعها على

المستوى العلمي والايديولوجي، لذلك حاولت إقصاء كل ما يزعج حركتها وما يُشوِّش على معقوليتها. وعملت بالمقابل على إدماج كل ما يغني ممارستها وما يساعد على تثبيت كونيتها.

هذا التوتر الداخلي الذي ميَّز الحداثة الغربية عملت الفلسفة الحديثة والمعاصرة على صياغته بأشكال وطرق مختلفة. ولم تقتصر الفلسفة، بسبب ذلك، على تثبيت الهوية وترسيخ المطابقة والتغني بالعقل والوحدة.. إلخ بل اخترقتها تيارات معاكسة تقول بالاختلاف والتناقض واللاوعي والمتخيل والمتعدد... الخ. ولهذا فبالرغم من سيطرة العقلانية التي استطاعت تأسيس عناصرها في شكل مؤسسات وعلاقات، فإن اتجاهات أخرى دعت إلى الانفلات من ضوابط العقل - ولا سيما في تعبيراته القمعية - ونبذت الوحدة وقالت بالاختلاف.

لقد أحدث ديكارت تحولاً هائلاً في صيرورة الفكر الغربي حين أكد على اعتبار العقل الأداة الأساسية لاكتساب المعرفة، والملكة التي تعطي للكائن قيمة لوجوده. وتأكيده على العقل يفترض استبعاد كل ما يشوش على عمل العقل والتقليل من أهمية ما لا يستجيب، ضرورة، لمقتضياته وضوابطه. لذلك اعتبر ديكارت أنَّ المخيلة: «سيدة الخطأ والضلال». وهكذا يكون مؤسس العقلانية الفرنسية، ومدشن الحداثة الغربية على الصعيد الفكري، قد سطَّر للفلسفة كيفية الانتقاص من القيمة الوجودية للصورة ولعمل المخيلة، وفتح المجال لإقصاء أهمية المتخيل Imaginaire من الفعل الإبداعي للإنسان ككائن عاقل ولكنه متعدد القدرات في نفس الآن.

لا يهمنا، في هذا المقام، التأريخ لعملية إقصاء المخيلة والمتخيل من التراث العقلاني الغربي، ولا سيما الفرنسي منه. ولكن يتعين القول بأن موقع المخيلة في فلسفة ما وشكل الخطاب الذي تسلكه هذه الفلسفة لتحديد هذا الموقع يؤشر على بعدها الأنطولوجي العميق ويكشف عن بعض عناصر توجهها الأساسي. والحديث عن المخيلة بهذا الشكل لا يعني أنَّ هناك نزعة صوفية تتحكم في خلفية هذا الحديث أو أنَّ لا عقلانية ما تريد أن تؤسس تَبَرُّمَها من العقل باتخاذ المتخيل ذريعة لها. بل ما يهمنا هو الرغبة في تلمس دلالات مفهوم المتخيل في بعض لحظات الفلسفة الغربية والوقوف، بشكل أساسي، عند الإسهام الحاسم الذي يقدمه الفيلسوف الفرنسي «جيلبير ديران» في هذا المجال.

2) المتخيل والوعي

إذا كان ديكارت حكم على المخيلة بالتهميش في فلسفته، واعتبرها مصدراً للتشويش والخطأ، فإن كانط أعطاها أهمية مختلفة تماماً في فلسفته الترنسندنتالية. ففي نقده للعقل الخالص حدد المخيلة في موقع وسط بين الإدراك والفهم. ووساطتها هذه يصعب الإمساك بها في عملية التحويل من الحساسية إلى الفهم. ذلك أنه لا يرى في المخيلة مصدراً للمعرفة بقدر ما يعتبرها إطاراً موحداً لمصدري المعرفة: الإدراك والفهم.

هل معنى هذا أن كانط يدخل المخيلة كجزء في عمليـة تحصيل المعرفة، حينما اعتبرها إطاراً لتوحيد كل من الإدراك والفهم؟ وهل يمكن القول أنه مع كانط حصل نوع من إعادة الاعتبار للمخيلة في الفلسفة الحديثة؟

لا نريد أن نُفصِّل كثيراً عند تعرضنا لهذين السؤالين. المهم أنَّ كانط في نظريته للمعرفة أعطى دوراً معيناً للمخيلة ولم يعتبرها «سيدة الخطأ والضلال» كما هو الشأن عند ديكارت. بل إنَّ كانط وهو يرى في المخيلة إطاراً توحيدياً للإدراك والمفهوم فإنه يسلم، بالضرورة، بكون المخيلة شرطاً «قبلياً» لوحدتهما؛ إذ بفضلها يحصل التراكم وتتوفر إمكانية إصدار الأحكام.. إلخ، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنه من الواضح أنَّ كانط أعطى للمخيلة شرعية الحديث عنها في عملية المعرفة حين أدخلها في التركيب العام الذي يتم بين الإدراك والمفهوم. ومن ثم رفع عنها تهمة التشويش على العقل وإزعاج طمأنينته.

لا يعني هذا أن الموقف الكانطي سيغير من استمرار العقلانية في تهميش المخيلة، بل على العكس من ذلك فإنَّ الحداثة الغربية، ولا سيما أثناء القرن التاسع عشر، أسست مقوماتها القاعدية، سواء من حيث أساسها المادي والمؤسسي أو من حيث الاكتشافات العلمية التجريبية منها والإنسانية، والتي أكدت على أن العقل وحده يمكن أن يضبط المجتمع وَيَصْنَعَ التقدم. أما المخيلة والمتخيل فهي ليست من موضوعات الثقافة العالِمَة بقدر ما هي قضايا تشغل العامة في خيالاتها واستيهاماتها.

غير أنَّ الاتجاه الفلسفي الذي عمل على إعادة النظر في أهمية المخيلة في الفكر وأعطاها بعدها الوجودي المناسب، هو الاتجاه الفينومينولوجي. فأصبحت كلمات مثل صور Image، ومتخيل Imaginaire، ومخيلة Imagination، وتخيل Fiction عناصر أساسية من المفهوم الفينومينولوجي للعالم والوعي والواقع والأشياء.

فالصورة عند سارتر مثلاً هي «التنظيم التركيبي الكلي للوعي»[1] باعتبار أن الوعي ذو طبيعة راهنة وعينية، يوجد في ذاته ولذاته، ويمكنه أن يُعْطَى للتفكير بدون وساطة. ومن ثم فالصورة تغدو تعبيراً عن علاقة الوعي بالموضوع: «أن تدرك، وأن تفهم وأن تتخيل. هذه هي النماذج الثلاثة التي من خلالها يمكن للموضوع نفسه أن يُعْطَى لنا»[2].

بهذا المعنى أصبحت للمتخيل وظيفة معينة في الحياة النفسية للإنسان. فليس من المقبول القول بأن الصورة أو المخيلة تزعج عمل العقل، كما قال ديكارت وغيره من العقلانيين، أو تَحِدُّ من نشاط الفكر. لأنه ليس هناك أي تعارض بين الصورة والفكر في نظر الفينومينولوجي، إذ الفكر أحياناً يتخذ شكلاً مُصَوَّراً حين يعبر عن درجته الادراكية أو حين يريد تأسيس ذاته على نظرة ما للموضوع. ولكن مع ذلك، فإن موقفنا تجاه الصورة يختلف تماماً عن موقفنا تجاه الموضوع. لأن الموضوع، في شكل صورة هو شيء «لا واقعي». لا شك أنه حاضر، غير أنه لا يمكن الإمساك به أو لمسه أو تغيير مكانه، أو بالأحرى يمكن أن يتم ذلك ولكن شريطة أن يحصل بكيفية لا واقعية: «إنَّ المخيلة ليست سلطة تجريبية أو مُضَافَة إلى الوعي، بل إنها الوعي بأكمله حين يتحقق. فكل وضعية عينية وواقعية للوعي في العالم تكون مشحونة بالمتخيل حين تتقدم دائماً باعتبارها تجاوزاً للواقع»[3].

---

(1) Sartre (J.P); L'imaginaire; Ed. Gallimard, Paris, 1940, P.19.

(2) Ibid. P 36.

(3) Ibid. P 358.

لا يمكن لأي إدراك للواقع أن يتحول إلى متخيل. ولكن عند سارتر، ما دام الوعي يوجد، باستمرار، في «وضعية» مُعيَّنَة لأنه حر على الدوام، فإن هناك، في كل لحظة، إمكانية فعلية لإنتاج اللاواقع بالنسبة له. إلا أن: «اللاواقع يتم إنتاجه خارج العالم من طرف وعي يبقى في العالم. إن الانسان يتخيل لأنه حرٌّ ترنسندنتالياً»[1]. المتخيل يتجاوز الموجود ويتخطاه ولكنه يتمثل في كل لحظة المعنى الضمني للواقع. ولذلك إذا كان السلب - أو التجاوز - هو المبدأ اللامشروط لكل مخيلة، فإنها بالمقابل، لا يمكن أن تتحقق إلا في ومن خلال فعلٍ تخيلي. إذ ينبغي أن نتخيل ما نتجاوزه: «إنَّ ما يشكل موضوعاً لسلب ما لا يمكن أن يكون واقعاً، إذ سيصبح الأمر إثباتاً لشيء نسلبه. ولكنه لا يجوز اعتبار أن ما ننفيه عَدَماً تاماً لا يمكن أن يطرح إلا كمتخيل»[2]. وهكذا فإن امتلاك الواقع باعتباره عالماً يؤدي إلى تجاوز مستور نحو المتخيل. وكل وعي متخيل يحافظ على العالم كعمق معدوم néantisé للمتخيل. وبالمقابل، كل وعي بالعالم يستدعي ويحفز وعياً متخيلاً كامتلاك للمعنى الخاص للوضعية.

إن ظهور المتخيل أمام الوعي هو الذي يساعد على امتلاك نفي العالم كشرط أساسي وكبنية أولية له. ولهذا السبب يعتبر سارتر أنه إذا كان - من الممكن تصور وعي لا يتخيل، فإنه ينبغي تصوره كأنه منغمس تماماً في الموجود ولا قدرة له على امتلاك أي شيء غير الموجود. ومن ثم فإن المتخيل إذا لم يُطرح معناه أن

(1) Ibid. P. 358.
(2) Ibid. P. 361.

التجاوز والحرية يمكثان في العالم دون أية إرادة لاكتشافهما لأن هذه الإرادة تبقى مطوقةً بالواقع وسجينة العالم.

هكذا نلاحظ كيف أن سارتر أدخل عمل المتخيل في الحياة النفسية للكائن وأعطاه دوره في عملية الوعي. فالصور لم تعد عبارة عن إعادة انتاج الحساسية أو الإدراك أو أنها تتماهى مع الموضوع أو هي استحضار ذهني لموضوع مدرك.. الخ بل إن نظرية سارتر في المتخيل قدمت وصفاً ـ وهو يؤكـد على كلمة وصف في بداية كتابه ـ للمتخيل دون تقديم جواب عن الأسباب التي تكمن وراء الميل نحو جعل الموضوع شيئاً متجاوزاً ولا واقعياً بفعل المتخيل.

لا شك أن سارتر أعاد الاعتبار لمسألة المخيلة في الفكر الغربي وقطع مع التبرم العقلاني منها، وأصبح المتخيل عنصراً مكوناً للتعالي الفكري وليس أداة مشوشة على عمل العقل أو «سيد الخطأ». ولكن بالرغم من هذه الإضافة السارترية المتميزة بخصوص تاريخ الاهتمام بموضوع المتخيل في الفكر الغربي، فإن إسهام المفكر الفرنسي «جيلبير ديران» في هذا المجال يعد من أكبر الاسهامات نسقية. إذ إنه وظف كل إمكاناته وجهوده لصياغة «نظرية» في المتخيل من خلال مراجعة جسورة لمكونات العقلانية، وللأساس الرمزي للثقافة الغربية مستنداً في ذلك على مجموعة من الإضافات النظرية والمعرفية سواء في الفلسفة أو العلوم الإنسانية. فكيف أطر «ديران» مسألة المتخيل؟ وما هي الأبعاد الفلسفية التي أعطاها لنظريته؟ وكيف جعل من المتخيل فرصةً لمحاكمة تاريخ الأفكار الغربية؟

3) بنية المتخيل والوظائف الرمزية

إن «جيلبير ديران» يبدأ مشروعه بتقديم مراجعة نقدية لكلٍّ أشكال التعامل الفكري الغربي مع المتخيل وقضايا المخيلة. فهو يـرى أنَّ الضربـة الأولى والأساسيـة التي تلقاهـا المتخيل في صيرورته، جاءت من ديكارت في القرن السابـع عشر. فهـذا الفيلسوف أقصى الرمز Le Symbole والمخيلة من فلسفته. لذلك يبقى صحيحاً الادعاء «بأنه مع ديكارت فقدت الرمزية في الفلسفة حقها المرجعي»[1] واحتلت مكاناً بعيداً عن مركز العقل ونشاطه، لأن المتخيل، في اعتبار العقلانية، عنصر إزعاج أكثر مما هو عامل إغناء للممارسة العقلية. ومن ثم يكون الموقف الديكارتي قد حكم على المتخيل بالتهميش لمدة أكثر من قرنين في تاريخ الأفكار الغربي.

في بداية القرن العشرين بـدأت الفلسفة تهتم أكثـر بدور المخيلة في العملية الذهنية، ولكن دائماً ضمن التفكير في شروط الوعي واكتساب المعرفة. فالفيلسوف «ألان» Alain اعتبر المتخيل عبارة عن «طفولة الوعي»، في حين دمج برغسون بين المخيلة والذاكرة. أما سارتر فقد اعتبره «ديران» من بين الفلاسفة القلائل الذين أعطوا لموضوع المتخيل راهنيةً جديدة وردوا له الاعتبار في التفكيـر الفلسفي المعاصـر. ونظراً لهـذا الاهتمـام السـارتـري بالمتخيل فإن «ديران» أولاه عنايةً خاصة في تقييمه النقدي.

---

(1) Gilbert Durand; L'imagination symbolique. Ed. PUF, Paris, 1964, P 19.
صدرت ترجمةٌ عربية لهذا الكتاب تحت عنوان الخيال الرمزي عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر سنة 1992.

إن سارتر حين تحدث عن المتخيل، أو بالأحرى حين قدم وصفاً له، اعتبر أن للمتخيل مجموعة من الخصائص. أولها أن المتخيل وعي وبالتالي فهو، ككل أشكال الوعي، متعالي. ثانياً إن ما يميز المخيلة عن النماذج الأخرى للوعي هو أن الموضوع المتخيل يعطَى مباشرة كما هو، بينم تتميز المعرفة الإدراكية بكونها تتشكل بطريقة بطيئة وبالتتابع. ثالثاً إنَّ الوعي المتخيل يتجاوز موضوعه وينفيه.

يرى ديران أنَّ أصالة سارتر، في هذا المجال، تتمثل في كونه بذل مجهوداً في وصف الوظيفة الخصوصية للمخيلة بهدف تمييزها عن المعرفة الإدراكية، ولكن سارتر في سياق بحثه عن سيكولوجيا فينومينولوجية، «عقَّم خصوبة الظاهرة المتخيلة... بإرجاعها إلى محاولة مفهومية غير موفقة. بينما في هذه النقطة بالذات ينبغي المطالبة، مع باشلار، Gaston Bachlard، بالحق في «دراسة نسقية للتمثل»[1].

ويلاحظ «ديران» أن سوء التفاهم الأساسي الذي يسكن النظرة الفينومينولوجية للمخيلة هو أنها خلطت في قاموسها بين الصورة والكلمة. وهذه مسألة غاية في الأهمية. لأنه إذا كان اختيار الدليل Le Signe في اللغة ليست له أهمية كبرى لأنَّه يتم بشكل اعتباطي، فإن الأمر يختلف تماماً في مجال المخيلة حيث إنَّ الصورة تحمل

(1) Gilbert Durand;Les structures anthropologiques de L'imaginaire, Ed. Bordas, Paris 1969. P 24.

وقد صدرت ترجمته عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر تحت عنوان الانتروبولوجيا: رموزها وأساطيرها وأنساقها، سنة 1991.

في ذاتها معنى لا يمكن البحث عنه خارج الدلالة المتخيلة. وبالتالي فإنَّ المعنى المجازي هو الأكثر دلالة من المعنى المباشر والحقيقي. بل إنَّ «ديران» يخلص إلى القول بأن النظريات المختلفة التي تعرضت للمتخيل ضيعت فعاليته لأنَّه فاتها «تحديد الصورة باعتبارها رمزاً»[1]، إذ في الرمز المُكوِّن للصورة هناك تجانس بين الدال والمدلول داخل دينامية منظِّمة لها. وهذا ما يجعله يختلف عن الدليل الاعتباطي في اللغة.

لا شك أنَّ الزمن المعاصر استعاد اهتمامه بقيمة الصور الرمزية في الحياة الذهنية، حسب ما يرى «ديران»، وذلك بفضل العطاءات النظرية لعلم النفس المرضي وللدراسات الأنترويولوجية. لقد أثبتت هذه العطاءات أنَّ جزءًا كبيراً من علامات العصاب والهذيان ورموز البدائي تشكل مكوِّناً من مكونات التمثلات العامة التي يحملها الإنسان العادي أو المتحضر. غير أنَّه: «إذا كانت نظرية التحليل النفسي، كما الأنترويولوجيا الاجتماعية، قد اكتشفتا أهمية الصور وقطعتا، بطريقة ثورية، مع ثمانية قرون من كبت وقمع المتخيل، فإنهما، مع ذلك، لم يكتشفا المخيلة الرمزية إلا لمحاولة دمجها في النسقية الثقافية السائدة»[2].

هذا التعامل النقدي مع مختلف الاسهامات النظرية في العلوم الإنسانية والفلسفية لا يعني أنَّ «ديران» لا يستفيد من بعض انفتاحاتها. بل إنَّه أحياناً يتبنى كليةً بعض أطروحات الباحثين

(1) Ibid. P 95.

(2) Gilbert Durand: L'imagination symbolique, op. cit, PP. 38-39..

الذين اشتغلوا بموضوع الرمز والمتخيل. لذلك نجده يستند على بعض آراء غاستون باشلار، بكل وضوح. فهذا الأخير بنى تصوره للرمزية المتخيلة على اعتبارين متكاملين: «إن المخيلة عبارة عن دينامية مُنظِّمة، وبأن هذه الدينامية المُنظِّمة عامل تجانس في التمثل»[1] ويعلق «ديران» على ذلك قائلاً بأن المخيلة قوة دينامية تغير شكل النسخ المعطاة من خلال الإدراك. وبأن هذه الدينامية «المُصحِّحة» للإدراكات تغدو هي أساس الحياة النفسية بأكملها باعتبار أن قوانين التمثل متجانسة. وما دام التمثل يكون مجازياً في كل مستوياته فإن كل «المجازات تتساوى فيما بينها»، ثم إنَّ هذا «الانسجام بين المعنى والرمز لا يعني أنَّ هناك غموضاً ما، على اعتبار أنَّ هذا الانسجام يمكن أن يتأكد في جدل معين. إنَّ وحدة الفكر وتعبيراته الرمزية تتقدم كأنها تَصحيحٌ دائم أو بالأحرى تنقية مستمرة»[2].

إنَّ «ديران» بالرغم من استفادته من مختلف عطاءات العلوم الإنسانية إلا أنَّه يريد، في نفس الوقت، أن يبتعد عنها. لأنه يرى أنَّ هذه العلوم تسقط، في كثير من الأحيان، في تصورات أحادية وخطية لا تساعد على إغناء الموضوع بقدر ما تساهم في تفقير النظرة إليه. فالتأويل السوسيولوجي يعطي الأهمية للعوامل الخارجية لتفسير الظواهر الرمزية للمتخيل. أما التناول السيكولوجي فإنّه يؤكد على دور الكبت والتوتر الداخلي للبنية النفسية للذات المتخيلة. المهم أنَّ «جيلبير ديران» سعى إلى الانفلات من النظرة

---

(1) Gilbert Durand: Les sturctures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit. p.26.
(2) Ibid. P 26.

الأحادية في معالجة موضوعه وعمل على سلوك منهج متعدد الاختصاصات يلتقي فيه السوسيولوجي بالسيكولوجي، الأنتروبولوجي بتاريخ الأديان، الأبستمولوجي بالأدبي. قد يبدو في الأمر مغالاة. لكن نص «ديران» ثريٌّ بالإحالات والأسماء، ويلتجىء إلى كل الحقول. كل ذلك من أجل اكتناه حقيقة الرمز وسبر أغوار المتخيل. وللوصول إلى ذلك التزم ما يسميه بـ «الأفق الرمزي» لدراسة «النماذج الأساسية للمخيلة الإنسانية». بل إنَّه يموضع نفسه بوضوح ضمن «مسار أنتروبولوجي»، أي ذلك المسار الذي يفترض وجود تبادل متوقف على مستوى المتخيل بين الغرائز الذاتية والاستيعابية وبين الإبلاغات intimations الموضوعية المنبعثة من الوسط العالمي والإجتماعي[1].

يبدأ «ديران» حديثه عن القاموس الرمزي بالإشارة إلى الغموض السائد بخصوص الكلمات والألفاظ المختلفة التي تميز لغة المتخيل. وهذا الغموض راجع إلى تعدد الاستعمالات التي يسلكها الباحثون والمفكرون لهذه الكلمات. بل إن هذا الغموض قد يكون في نظر «ديران»، سبباً في الانتقاص من أهمية المتخيل في الفكر الغربي. فكلمات مثل: صورة، دليل، إستعارة، رمز، مَثَل أسطورة، شكل، إيقونة... الخ. كلها توظف بكيفية مختلفة في وسط الباحثين، لذلك يتعين الانتباه إلى دلالة ومستوى كل كلمة في القاموس التخيلي.

يرى «ديران» أنَّ الوعي يمتلك أسلوبين اثنين لتمثيل العالم.

---

(1) Ibid. P.37.

الأول مباشر يكون فيه الشيء ذاته وكأنه حاضر في الذهن كما هو الشأن في الإدراك. أما الأسلوب الثاني فهو غير مباشر ويتميز بكونه يَتَمَثَّلُ الأشياء الغائبة من خلال صور. ولذلك فإن هناك نوعين من الدليل. الدليل الاعتباطي له دور إشاري يحيل إلى واقع يمكن تقديمه في كل حين. والدليل الاستعاري الذي يحيل إلى واقع يصعب تقديمه.

أما المخيلة الرمزية فهي ذلك المستوى الذي لا يمكن فيه تقديم المدلول، Signifié، وبأن «الدليل لا يمكن أنْ يرجع إلا إلى معنى معين وليس إلى شيء حسي»[1]. مجال الرمز أو حقل المتخيل ينتمي إلى ما يتجاوز الحس وبالتالي إلى ما يتخطى الواقع والطبيعة. وتغدو الصورة الرمزية عبارة عن تحوير لتمثل عيني بواسطة معنى مجرد دائماً: «الرمز اذن هو تمثل يبرز معنى مستوراً، هو تجل épiphanie للغز ما»[2]. إن «ديران» معتمداً في ذلك على اجتهاد للفيلسوف «بول ريكور»، يعطي لكل رمز أصيل ثلاثة أبعاد: فهو أولاً «كوني»، أي أنَّه يستمد بعض أشكاله وصوره من العالم المرئي. وهو ثانياً «حلمي»، بمعنى أنه متجذر في الذكريات والحركات التي تنبعث من الأحلام والتي تشكل المستوى الأكثر صميمة للكائن. ثالثاً يتميز الرمز بكونه «شاعرياً» على اعتبار أنَّ الرمز يستدعي اللغة في تعبيراتها المتدفقة وأيضاً في مستواها اللامرئي واللامقول الذي يخلق عالماً من التمثلات غير المباشرة، والدلائل الاستعارية بحيث تُشكِّل، في آخر الأمر، منطقاً خاصاً منسجماً مع ذاته.

(1) Gilbert Durand: L'imagination symbolique, op. cit. P.6.
(2) Ibid. P.8.

وبالإضافة إلى هذه الأبعاد الثلاثة للرمز يعمد «ديران» إلى القيام بتصنيف للكون الرمزي حسب مجالات التعبيرات التي يتم فيها الالتجاء إلى الرمز. فهناك ما يسميه بالتكرار الدال للحركات التي تشكل فئة «الرموز الشعائرية» Les symboles rituels. فالمسلمُ مثلاً يتوجه إلى القبلة عند الصلاة. ثم هناك تكرار العلاقات اللسنية التي تميز الأسطورة mythe ومشتقاتها، باعتبار أن الأسطورة، كما يقول ليفي ستراوس، تكرار لبعض العلاقات المنطقية واللغوية بين بعض الأفكار وبعض الصور المعبر عنها كلاماً. أما الصنف الثالث فهو المتعلق بالصور المرسومة أو المنحوتة أو كل ما يسمى بـ «الرموز الايقونية» Symboles iconographiques.

إنَّ الرمز بالرغم من الاختلاف الموجود في أصنافه ومجالات بروزه، فإن تكراره وإعادة تكراره تشترك فيه جميع الأصناف. ثم إنَّ هذا التكرار ليس «توتولوجيا» بقدر ما يغني الرمز ويكمله من خلال تتابع تراكمي.

الرمز إذن في نظر «ديران»: «باعتباره دليلاً يحيل إلى لا مقول ولا مرئي مدلول، مضطر لتجسيد هذه المعادلة التي تنفلت منه، وذلك بواسطة لعبة التكرارات الأسطورية، والشعائرية والإيقونية التي تصحح وتكمل، بشكل لا يتوقف، هذا اللاتناسب»[1].

هكذا تتشكل المعرفة الرمزية عند «ديران». فهي فكر غير مباشر دوماً، وحضور مجازي للتعالي، وفهم متجلٍّ. وهنا يفترق هذا المفكر مرة أخرى عن تاريخ الفكر العقلاني. فهو بهذا

---

(1) Ibid. P.14.

التعريف لا يميز بين الوعي العقلاني والظواهر النفسية الأخرى، لأنه بالنسبة له إذا كان المعنى المباشر والحقيقي هو الذي يؤدي إلى المفهوم وإلى الدليل المناسب، فإنه ليس إلا حالة خاصة جداً من المعنى المجازي. أي أن المعنى المباشـر ليس إلا رمزاً محدوداً. ومن ثم فإن إنتاجات العقل هي صياغات مختلفة لبلاغة تتحرك داخل المجال التخيلي العام. وبالتالي فإنه يخلص إلى أنه ليست هناك قطيعة بين ما هـو عقلاني ومـا هو متخيـل لأنّ: «العقلانية ما هي إلا بنية مُسْتَقْطَبَة خاصة بحقل الصور»[1].

من هذا المنظور يتم دمج الفكر، في كليته، في الوظيفة الرمزية، ومن ثم لم تعد المخيلة، كوظيفة رمزية، تمثل انتقاصاً من قيمة الفكر أو تشكل ما قبل تاريخ المعرفة الصحيحة. بل أكثر من ذلـك فـإن المخيلة تغـدو «عـامـلاً عـامـاً لـلتـوازن النفسي ـ الاجتماعي»[2].

إن «جيلبير ديران» من موقعه الأنتروبولجي اضطر إلى تقسيم مختلف إلى صور وتعبيرات المخيلة إلى نوعين من «الأنظمة»: النـظام النهـاري Régime Diurne والنـظام الليلي Régime Nocturne. والمتخيل، في نظره، ينتج عن التوتر الموجود بين هذين النظامين وعن التعارض الذي يميز مختلف الصور التي تنتمي إلى هذا النظام أو ذاك. وبالرغم من هذا التنابذ والتوتر الذي يميز علاقات هذه الصور، فإن كل مجموعة تحتفظ بتفردها وقدرتها على التضاد. ولكنها تلتقي فيما بينها في سياق زمن السرد ضمن

(1) Ibid. P. 84.
(2) Ibid. P.85.

نسق متميز وليس كنتيجة لتركيب بين عناصرها. ولذلك فإنَّ «هذه الدينامية المتعارضة للصور تساعد على فهم المـظاهر النفسيـة والاجتماعية الكبرى للمخيلة الرمزية ولتنوعها في الزمن. فتقدم الفنون وتطور الأديان وأنظمة المعرفة والقيم، والأساليب العلمية نفسها، تظهر بانتظام متناوب مكنت سوسيولوجيي التاريخ والثقافة من معاينته منذ مدة»[1].

إذا كان الرمز دليلاً يحيل إلى ما لا يقال وما لا يرى وإذا كان من وظائف المخيلة خلق شيء من التوازن النفسي والإجتماعي وإذا كانت الصور تتوزع على نظامين متعارضين ومتفاعلين في نسيج السرد واللحظة الزمنية. فإن المخيلة لها مستويات رمزية متعددة للتعبير عن رموزها وصورها. وبسبب هذا الغنى والتنوع الموجود في قاموس المتخيل، ولأن «ديران» يستعرض كل أنواع الصـور والرمـوز والمجازات المميـزة لكل من النـظام النهاري والليلي. في كتابه الأساسي: «البنيات الأنتروبولوجية للمتخيل» فإننا سوف لن نقف عند كل خصائص الصور المتخيلة التي قام بتصنيفها ونمذجتها، وإنما سنكتفي بأهم الأدوات التي ساعدته على كشف بنيـة المتخيل وعلى صيـاغة مـا أسماه بـ «فلسفـة المتخيل» أو «ميتافيزيقا المخيلة» كل ذلك من أجل وضع نظرية لـ «الخيال المتعالي» (Fantastique transcendantale).

ففي كل مرة تطرح مسألة تحديد الرمز أو مكونات المتخيل أو تفكيكها يجد المرء نفسه أمام ذلك الغموض الذي أشرنا إليه

---

(1) Ibid. P. 86.

سابقا، والذي يتمثل في تعدد كلمات قاموس المتخيل من جهة وإلى امتلاك الرمز للمعنى المباشر والمعنى الإيحائي في جهة ثانية وإلى تعارض أنظمة الصور المتخيلة وانتظامها في نسيج السرد من جهة ثالثة.

وإذا كان الرمز تكثيفاً لفكر غير مباشر ومجازي فإن «الرسم الخيالي» (Schème) «تعميم دينامي وشعوري للصورة». إنَّه يمثل الإنابة اللاإسمية العامة للمتخيل. إنَّ الرسم الخيالي ينتمي إلى ما يسميه بياجي.. «الرمز الوظيفي» أو ما ينعته باشلار بـ «الرمز المُحرِّك». إنَّه يقوم بوظيفة، ليس بين الصورة والمفهوم، كما أراد ذلك كانط بل بين الحركات اللاواعية للظاهرات الحسية الحركية، بين الانعكاسات الغالبة والتمثلات. إنَّ هذه الرسوم الخيالية هي التي تشكل الهيكل الدينامي والنسيج الوظيفي للمخيلة»[1].

أما بخصوص مفهوم الأسطورة (mythe) فإن «ديران» لا يقتصر على المعنى المحدود، نسبياً، الذي يعطيه له علماء الأثنولوجيا، أي باعتباره المقابل المتمثل لفعل شعائري معين. بل إنَّ الأسطورة هي: «نسق دينامي للرموز والنماذج المثالية والرسوم الخيالية، إنها نسق دينامي لأنه بدافع من رسم خيالي ينزع إلى أنْ يتركب في سرد ما. فالأسطورة هي بداية للعقلنة ما دامت تستعمل سياقاً للخطاب تتحول فيه الرموز إلى كلمات والنماذج المثالية إلى أفكار»[2].

---

(1) Gilbert Durand, Les structures anthropologique de L'imaginaire, op. cit. P.61.

(2) Ibid. P.64.

إن الأسطورة، في نظر «ديران» تعبر أو تفصح عن رسم خيالي أو عن مجموعة من الرسوم. وقد أدى به القول إلى اعتباره أن «المذهب الديني» انبثق من الأسطورة، بل حتى النسق الفلسفي والسرد التاريخي. فبارميندس يمثل اللحظة الأساسية الأولى للتأمل الفلسفي في الغرب، في نظر «ديران»، لأن النسق الأفلاطوني يمثل إمتداداً معيناً لأنطولوجية بارميندس ومثالاً على تأثير المخيلة في الفكر الفلسفي. ومن هنا يؤكد «ديران» على أن العقلانية أو الفكر العلمي مهما بلغ من التجريد والعقلنة فإنه لا ين فلت من المتخيل، وبأن كل نسق كيفما كان مستوى معقوليته فإنه يحمل في ذاته اتهاماته الخاصة. المهم أنه لا يمكن أن نفصل بين حدود العقلاني والمتخيل لأنَّ في العقلاني يسكن المتخيل وفي المتخيل شيء من المعقولية.

ومن أجل تعميق هذه النتيجة عمد «ديران» إلى صياغة فلسفة للمتخيل تستمد بعض عناصرها من الدرس الأنثروبولوجي ومن التحليل النفسي وتأملات باشلار في الصورة والفضاء والعناصر الأربعة إلى جانب عطاءات «يونغ» و«إلياد» و«هنري كوربان». وبالرغم من تعدد مصادره وأطره المرجعية فإن «ديران» لم يلتجىء إلى أطروحات الآخرين إلا لإضاءة «مساره الأنترويولوجي» وتدعيم بعض نتائج تحليلاته.

وبعد نقده لكل النظريات التي تعرضت للمتخيل والمخيلة وبعد تحديد مجاله النظري والفلسفي وبعد القيام بتصنيف ونمذجة مختلف الصور التي تنتظم في نظامي المتخيل والتي ترجع، في الأخير، إلى ثلاثة أنواع من البنيات: بنيات فصامية

(Schizomorphes) وبنيات صوفيـة (mystiques) وبنيات تـركيبية (synthétiques) فـإنه يؤسس أبحـاثه على افتـراض أن الصور تتموضع ضمن إطار دلالي وليس ضمن إطار سيميولوجي. رافضاً اعتبار الصورة مجرد دليل لواقع نفسي أو خارج عن الوعي.

والبحث عن البعد الأنطولوجي لدلالية الصورة والرمز استدعى الانتقـال من تشريـح تصنيفي لبنيـات المتخيـل إلى نـوع من «فيـزيولـوجيا وظيفـة المخيلة». أو إلى ما أسمـاه بـه «فلسفـة المتخيل». وهذه التسمية ليست لعباً بالكلمات لأنها تفيد مبحثاً يكشف عن وظيفة المخيلة التي لا تُعلَّل بالأشياء بل من خلال إعطاء «معنى ثانٍ» لها، ذلك المعنى الذي يشكل القاسم المشترك الأكثر كونية. مما دفعه إلى القول بـ «كونية المتخيل» إذ إن: «بداية إبداع للعقل الإنساني، سواء كان نظرياً أو عملياً، تتحكم فيها الوظيفة الخيالية. ليس فقط لأن هذه الوظيفة تظهر بوصفها كونية في امتدادها من خلال النوع البشري. ولكن أيضاً في شموليتها: إنها جذر كل عمليات الوعي، وتتكشف كأثر أصلي للعقل»[1].

إنَّ المخيلة الرمزية، كما يحددها «ديران»، هي سلب حيوي. سلب للعدم والموت والزمن. وبسبب ذلك فإنها تخلق توازناً متعدد المستويات: توازن حيوي مع الموت. توازن نفسي - اجتماعي. وتوازن انتروبولوجي، أي ذي بعد انساني، لا سيما في الوضع العالمي الراهن لأن: «العقل والعلم لا يربطان الناس إلا بالأشياء، ولكن ما يجمع بينهم سواء في مستوى متواضع للسعادة أو على

---

(1) Ibid. P.461.

صعيد الآلام اليومية للنوع الانساني، فإنه هذا التمثل الشعوري، لأنه معاش، الذي تكونه أمبراطورية الصور»[1]. بمعنى آخر إن الرمز، فضلاً عن أنه سلب حيوي، فهو كذلك جدل بالفعل وتوتر إبداعي لا يقبل التوقف. لأن الإنسان يمتلك قدرة هائلة على تحسين العالم ولكن بتجاوز كل تأمل عبثي. يقول ديران: «إنَّ كل الذين انكبوا على دراسة موضوع المتخيل، بطريقة أنتروبولوجية، أي بتواضع علمي واتساع أفق، متفقون على الاعتراف للمخيلة، في كل تجلياتها الدينية والأسطورية، الأدبية والجمالية، بهذه القدرة الميتافيزيقية بالعمل على إقامة أعمالها وآثارها ضد «عفن» الموت والقدر» [2] ولذلك فإن الوظيفة الخيالية هي في عمقها وظيفة أمل لأنها تتخطى اللحظة وتسعى إلى قهر الموت لنشدان عالم أجمل وأفضل ومتوازن إنسانياً. إذا كانت الصورة المتخيلة لها خصائص ثلاث تتمثل في كونها شهادة وذات «عمق» أخلاقي ونفسي وكلية الحضور بالقياس إلى الامتداد الإدراكي، فإن هذه الصورة لا محدودة.

يُعيِّن «ديران» لكل بنية من بنيات المتخيل مجالاً فكرياً متميزاً، ولكل بنية منطقها. فالفلسفات الثنائية وأشكال منطق الإلغاء تتشكل في البنية الفصامية. أما في البنية الصوفية فيرتسم منطق السلب المزدوج أو الإنكار. في حين أنه بمناسبة البنية التركيبية تبرز فلسفات التاريخ والمنطق الجدلي.

ومهما يكن من صدق في هذا التقسيم الذي استنتجه بعد

(1) Gilbert Durand, L'imagination symologique, op. cit. P.120.

(2) Gilbert Durand, Les structures... op. cit. P.470.

دراسة معمقة ومقارِنَة لمختلف الصور الرمزية التي تشكل نظامي المخيلة (النهاري والليلي) فإن «ديران» بتأكيده الملحاح على ثراء الرمز وتعالي المتخيل، يستهدف نقد التراث العقلاني الذي تعتمد عليه الحضارة العربية الراهنة والذي يعمل على إقصاء كل ما لا يستجيب لضوابط العقل أو يفجر أطره ومقولاته. إنّه يسعى من وراء ذلك إلى إنهاء القطيعة بين العقلاني والتخيلي وإعادة النظر في الحقيقة التي كرستها الحداثة الغربية: «إنَّ من بين القناعات التي تستفاد من بحثنا هي أنه يتعين مراجعة تعريفاتنا الضيقة الأفق للحقيقة، حين يتعلق الأمر بالفهم الأنتروبولوجي»[1].

بين دلالية الرموز وشكلانية المنطق يرى «ديران» أن البلاغة (La rhétorique) هي التي تضمن التواصل بينهما وتتوسط بين المخيلة والعقل: «وهذا الدور التوسطي بين ترف المخيلة والجفاف التركيبي والمفهومي يبرز من خلال غنى البلاغة»[2]. إن البلاغة إذن في نظر «ديران»، هي نهاية هذا «المسار الأنتروبولوجي» الذي في داخله يظهر مجال المتخيل. باعتبار أن «المتخيل يشكل جوهر العقل بمعنى مجهود الكائن لإقامة أمل حي تجاه وضد العالم الموضوعي للموت»[3].

فالمتخيل إذن يحمل بعداً أونطولوجيا. وبعيداً عن كونه مجرد ظاهرة عارضة سلبية، أو إلغاء أو تأمل لا فائدة منه لماضٍ انتهى، فإن المتخيل لم «يظهر كنشاط يغير العالم أو مخيلة إبداعية فقط،

(1) Ibid. P.494.
(2) Ibid. P.483.
(3) Ibid. P.499.

بل بالخصوص كتغيير تلميحي للعالم.. كتنظيم للكائن لما هو أحسن»[1]. إنّ المتخيل هو الذي «يعطي للفراغ السيميولوجي للظواهر ثقلها الأنطولوجي ويُنَشِّط التمثل... هو ما يجعل التفكير دوماً في كون المخيلة هي القدرة على الممكن وقوة حدوث المستقبل»[2].

لا شك أنّ فكر «ديران» يتميز بنزعة إنسانية واضحة، فهو بالرغم من كل الأبعاد التي يعطيها لنظريته فإن دعوته إلى اللقاء بواسطة المخيلة الرمزية تتحكم فيها نظرة إنسانية ينعتها بـ «النزعة الإنسانية المفتوحة» والتي لا علاقة لها بالنزعة الإنسانية لفكر الأنوار. فالرمزية، وليس العقل وحده، تشكل الوساطة الدائمة بين آمال الناس ووضعهم الزمني بالرغم من الاختلافات التي توجد بينهم. لأن اعتبار ثقافة ما بأنها تتضمن قيماً ونماذج صالحة لكل الثقافات، هو تعبير عن اتجاه ثقافي ذي طبيعة هيمنية واستعمارية. فما هو معياري هو هذا الخزان المتعدد للرموز والصور والأساطير والأشعار.

هذا الخزان هو الرأسمال المشترك بين كل الناس. لهذا فالمتخيل هو ذلك «الملتقى الأنتروبولوجي» الذي تتقاطع فيه كل أساليب التفكير الإنساني. إنّه عامل لإعادة التوازن للنوع البشري. فالغرب «العقلاني» بكل نزعاته وادعاءاته، في حاجة إلى ثقافة الشعوب الأخرى. يقول «ديران»: بالنسبة إلينا نحن الغربيين، فإن «اللجوء إلى الشرق» وقبول أنظمة ومجموعات الصور المصاغة من

(1) Ibid. P.499.
(2) Ibid. PP.500-501.

خلال فن الشرق، أو فن الحضارات الأخرى غير حضارتنا، يشكل وسيلة، أو بالأحرى الوسيلة الوحيدة لإعادة التوازن الإنساني»[1].

إن «ديران» حين ينشد «اللجوء إلى الشرق» لا يريد أن يعارض الثقافة الغربية بـ«شرق» خيالي أو «استشراقي»، كما يقول ولو تبين، أحياناً، أن هذا اللجوء إلى الشرق الأتنوغرافي والثقافي كان في غاية الأهمية لتسجيل الفروقات التي تميز الثقافة الغربية.

من أجل تعميق هذه المسألة على المستوى النظري، انتقل «جيلبير ديران» في أبحاثه من أعمال الجمع والتصنيف والمقارنة والتحليل لمختلف الرموز والصور والمجازات التي تزخر بها أنظمة المتخيل، إلى مرحلة أخرى تتميز برغبة واضحة في التنظير والسجال. إن «ديران» يحاكم الأسس الفكرية والمنهجية للثقافة الغربية ويبحث عما يسمى بأزمة الفلسفة والعلوم الإنسانية. لا شك أنه في محاكمته هذه يلجأ إلى أطروحات قد تبدو غير مستساغة، الآن، نظراً لتطور الإنتاج النظري ولكن المرء يشعر بأن هذا الباحث يستند إلى مادة مرجعية غزيرة ويمتلك ثقافة واسعة ويحُوزُ وسائل تتميز بانسجام واضح لصياغة أفكاره واستنتاجاته.

ينطلق «ديران» من أطروحة يؤكد فيها أن الإنسان هو «دائماً نفسه» لأن آلهته هم أنفسهم لم يتغيروا. أي أن «معنى» صورة الإنسان، كرمز يحيل إلى مدلول معاش، لا يمكن الإمساك به إلا إذا ابتعدنا عن «التبدلات» والاشتقاقات التي استهدفت إلغاء هذا المعنى الرمزي لإحلال مفاهيم وتعاريف واضحة ومتميزة ذات

(1) Gilbert Durand: L'imagination symbolique, op. cit. P.120.

تسلسل عقلي محله. في حين أنه ليست هناك أدنى قطيعة بين دلالات الأساطير القديمة والتركيب الحديث لمختلف أنماط السرد الثقافية سواء كانت أدبية، فنية، أيديولوجية أو تاريخية.. الخ بل إن «السلوكات العينية للناس، وبالضبط سلوكهم التاريخي، تُكرِّرُ بخجل، وبقليل من السعادة، اللوحات والوضعيات الدرامية للأساطير الكبرى»[1].

إن تقريراً من هذا النوع يبدو وكأنه تحدٍّ للتاريخ وخروج عن منطق التقدم. و «ديران» يريده، بالفعل، تحدياً لأن الأمر بالنسبة له يتعلق بخلخلة البنية المطمئنة التي ترتكز عليها عقلانية الغرب ونزعته المتمركزة حول ذاته. فبالنسبة له منذ قرنين والفلسفة الغربية تتحدث عن أزمتها، لدرجة أصبحت هذه اللفظة لازِمَةً تتكرر في كل خطاب فلسفي حديث أو معاصر، فمنذ المفكرين الرومانسيين والفكر الغربي يحاول البحث عن أسباب عظمة وانحطاط الحضارات، عن «تمزق» الوعي وعن «استيلاب» الإنسان. بمعنى آخر إن الحديث عن أزمة الفلسفة وأزمة الحضارة الغربية بدأ في الوقت الذي تمت فيه صياغة سؤال «ما هو الإنسان؟» من طرف كانط سنة 1793.

المهم أن «جيلبير ديران» مستفيداً في ذلك من أعمال باشلار ويونغ والياد وكوربان، وكذا من التحليل النفسي والأنتروبولوجيا الثقافية.. إلخ. يؤكد على أن هذه المباحث تثبت أن الإنسان منذ بداياته الأولى كانت له نفس الرغبات، ونفس البنيات الشعورية،

---

(1) Gilbert Durand: Figures mythiques et visages de l'œuvre ed. Berg international Editeurs, Paris, 1979. P.11.

ونفس الصور التي تنعكس على الزمان والمكان. غير أن التدخل العقلاني، في تعبيراته الصارمة، أحدث تحولاً كبيراً في رؤية الإنسان لذاته وللآخر ولعلاقته بالطبيعة والعالم وكذا في ممارسته لرموزه وصوره.

وبالرغم من هذا الميل العارم نحو توحيد الإنسان وصوره فإن «ديران» يعتبر أن الثقافة العقلانية منذ ظهورها في شكل مؤسسات وعلاقات إلى الآن، استطاعت أنْ تخلق إنساناً آخر له خصائص تميزه عما يسميه بـ «الإنسان التقليدي». هناك إذن، بالنسبة له، اختلاف بين «الإنسان الحديث» نتاج العقلانية والحداثة الغربية، وبين «الإنسان التقليدي» الذي بقي يتحرك ضمن الأطر الفكرية والتخيلية الكبرى للإنسانية. وهـذه الخصائص المختلفة بينهما يلخصها «ديران» فيما يلي:

أولاً: إن الإنسان التقليدي لا يفرق بين الأنا واللاّأنا، بين الإنسان والعالم، في حين أن مجمل بيداغوجية الحضارة الغربية تنشط في الفصل بين الإنسان والعالم، والتفريق، بدافع الموضوعية، بين «الأنا المفكرة» والأشياء «المفكر فيها». إن هذه الثنائية هي البنية «الفصامية» الكبرى في الوعي الغربي، إنها مرتبطة دائماً بالنزعات الكليانية وأيديولوجية غير متسامحة، أحادية واحتكارية[1].

الخاصية الثانية تتفرع عن الأولى. أي أن معرفة الإنسان التقليدي معرفة واحدة وموحدة، وأن وعيه منظم ضمن نسق

(1) Gilbert Durand: Science de L'homme et traditions. Ed. Berg international Editeurs, Paris, 1979, PP.31-32.

محدد، بينما معرفة الثقافة الغربية معرفة ممزقة بسبب اهتمامها بما هو خارج عن الذات. إن وحدة المعرفة مثلت دائماً مشكلة بالنسبة للوعي الغربي، المجزأ بسبب تقديسه للواقع الموضوعي. من هنا سبب التعارض الدائم بين «المنهج» و«المنطق»، أو بالأحرى بين «العقل» ومضامين المعرفة.

ثالثاً: إن الثقافة الغربية المشدودة إلى الميتافيزيقا الإغريقية للكائن وللتراث اليهودي - المسيحي تسلم بوحدة الذات تجاه التعدد الميؤوس منه للعالم. لذلك يختلط «المنطق» و«العقل» و«المنهج» - ودائماً بالمفرد - مع «الروح». إن الوحدة المعطاة المسلم بها، المثبتة تجاه وضد الكل هي وحدة «الذات المفكرة» وحدة الأنا والشخص. ومن ثم يتعين توحيد العالم على غرار النموذج التوحيدي للكوجيتو. وعلى العكس من ذلك فإن الفكر التقليدي لا يفصل بين التعدد والوحدة: إنها الوحدة الرمزية المستمدة من العالم والمرسلة إلى ذات تعيش نفسها كتنوع. «بالنسبة للفكر التقليدي ليست الوحدة طريقة لإرجاع المختلف إلى المتشابه وإنما هي مبدأ، هي مبدأ الوحدانية التي تستشعر كوحدة للكون وكتعدد في نفس الآن... بالنسبة للفكر التقليدي إذن يعيش الإنسان ذاته كتعدد وكتنوع»[1].

الخاصية الاختلافية الرابعة تتمثل في كون الفلسفة الغربية تنظر إلى المكان والزمان وإلى سببيتها كأنها أشكال أو مقولات فارغة للفهم. أو باعتبارها الوحدة الفارغة للأشكال القبلية

(1) Ibid. P 37.

للحساسية. في مقابل هذه الإرادة الذاتية للتوحيد الصوري، يتعامل الإنسان التقليدي مع العالم المفكر فيه من خلال أسلوب رمزي. أي: «إن الأشياء - المفكر فيها في الكون - لها معنى» وتتضمن قيمة مخفية يصعب استخراجها بالفكر المباشر (الإدراكي أو المعقلن) «الذهني»[1] أي أن الفكر التقليدي غنوصي عرفاني في حين أن الفكر الحديث لم يستطع الانفلات من ثنائيته.

أما الخاصية الخامسة فتكمن في كون «الإنسان الفلسفي» متأزم. إنّه يعيش «التمزق» الأبستمولوجي بين الوحدة العامة والتجربة المتعددة. بل «يمكن القول بأن الفيلسوف الغربي مستلب بطرفي أسلوبه الفكري. من جهة يحافظ على وحدة، ولكنها فارغة من كل حياة، ومن الجهة الأخرى يحصل على معرفة ولكنها موزعة وجسورة»[2] على العكس من ذلك فإن الإنسان التقليدي كائن مرتاح يتمثل بدل المجهود عنده في فردنة الأنا على النموذج الرمزي للطبيعة العارية: «وأخلاقه تصاغ بلغة تفتح الحياة وليس بلغة إرادة القوة»[3].

والخاصية الاختلافية السادسة والأخيرة تتجلى في الطابع الأسطوري والأنطولوجي الذي يفرق إنسان الحضارة عن إنسان التقليد. فالحياة بالنسبة للفيلسوف هي عبارة عن نفي وغربة. أما عند الإنسان التقليدي «فإنها هجرة وعود دائم»[4].

---

(1) Ibid. P.42.
(2) Ibid. P.47.
(3) Ibid. P.48.
(4) Ibid. P.49.

هذه هي الخصائص الاختلافية التي تميز فكر كل من الإنسان الحديث والإنسان التقليدي. ويبدو أن الأمر، في الواقع، لا يتعلق بخصائص فقط بل بإطارين مرجعيين مختلفين تماماً، إن لم نقل ببنيتين لهما مقوماتهما ونظرتهما للإنسان والطبيعة واللغة والفكر.

إن «ديران» حين يقول بشمولية المتخيل وثراء المخيلة الرمزية واستمرار وظائفها منذ البدايات الأسطورية إلى الآن، وحين يبين بأنه ليس للثقافة الغربية من حق في ادعاء أي تفوق «عقلاني» أو حضاري، لأن هذه الثقافة بعقلانيتها أقصت أهم ما يجسد إنسانية الإنسان، بل وما يشكل النظام العام لهذه العقلانية نفسها، ألا وهو المتخيل. حين يقول ويبين كل هذا فإنه يريد أن ينفلت مما يسميه بـ «إمبريالية التاريخ الغربي» ومن النزعة الهيمنية التي تتخذ من الثقافة الغربية مركز الفكر السامي ومصدر المعرفة الحقيقية.

يسعى «ديران» من خلال إقامة نظرية المخيلة الرمزية إلى تفجير حقيقة الثقافة الغربية وتفكيك أسسها. ليس من منطلق مناهضة العقل ولكن من زاوية جعل الجزء (العقل) أقل أهمية من الكل (المتخيل) لأن هذا الكل أرحب وأغنى وأكثر كونية من الجزء العقلاني. لا سيما أن «الغرب ينظر إلى كل شيء بعين واحدة»[1]. ويستخدم لغةً ذات بعدٍ واحدٍ تنتقص من قيمة الرموز وتُسَطِّحُ الدليل.

إنَّ خطاب المتخيل ولغة المخيلة الرمزية، والقول بالامتداد

(1) Gilbert Durand: Le Regard de Psyché. Cahiers de L'Université Saint Jean de Jérusalem No 5, 1979, P.75.

الزمني للأسطورة، كل هذا يستدعي طرح موقع التاريخ. هل اعتبار المخيلة لها وظائف حيوية واجتماعية ونفسية وأنثروبولوجية، وهذه الوظائف تتأطر ضمن بنيات محددة تكثف أنماط التفكير والتخيل، هل هذا الاعتبار يعني أن المتخيل يتخطى منطق التاريخ ويتعالى على القطائع واللااستمراريات؟

من بين المآخذ التي وجهت لأعمال «جيلبير ديران» هو كونه أهمل التاريخ في حديثه عن المتخيل وهمشه في سياق تصنيفه ونمذجته لمختلف أشكال الرموز والأساطير والصور، غير أنه يمارس مفهوماً آخر للتاريخ ضمن تطبيقاته العامة لعلوم الإنسان. فالتاريخ الذي يواجهه به الذين انتقدوه يطابق التاريخانية التي تستجيب لإرادة محددة أو قصدية زمنية تروم تجسيد مشروع أيديولوجي أو سياسي أو حتى فلسفي لا يعيد النظر في أساسيات الثقافة الغربية ولم يتحرر من النزعة المتمركزة حول العقل.

ويرى «ديران» أن نمذجته ودراسته للظواهر الرمزية وبنيات المتخيل لم توجهها ضرورة الوقوف عند كيفية تشكل وتغير بنيات المتخيل. لأنّه قبل الحديث عن تكون الصور يتعين تحديد قاموس إجرائي وأنظمة رمزية تحيط بظواهر المتخيل وتكشف عن دلالاتها ومراجعها وفوارقها وعلاقاتها. . إلخ.

ثم إنّ التاريخ، أو علم التاريخ، أو التاريخية، كما يقول، ليست، بالضرورة هي العملية الأولى، أو الأخيرة، في فهم الظاهرة البشرية. بل إنّ النزعة التي تلح على الحضور الدائم والمطلق للتاريخ في كل الظواهر ليست، هي نفسها، إلا لحظة جزئية، أو اجتهاد تفصيلي، من اللحظات أو الاجتهادات التي

يدرسها أو يواجهها الأنتروبولوجي في بحثه العام عن الوظائف الرمزية. لذلك فإن على العلوم الإنسانية أن تدرك جذرية التحول الذي أحدثه «العقل الأنتروبولوجي الجديد» كما استوعبت الأبستمولوجيا والممارسة العلمية عطاءات «العقل العلمي الجديد» ثم - يضيف معتبراً أنه: «لا يتعلق الأمر إطلاقاً بالتخلي عن العلوم التاريخية، ولكن فقط وببساطة بإعادة وضع التاريخانية وخصوصاً «فلسفات التاريخ، وبكثير من التواضع، في سياقها الأنتروبولوجي الذي يؤسس مفهوميتها، كما حاولنا تبيان ذلك. فالأسطورة هي القاعدة الأنتروبولوجية التي اعتماداً عليها تقوم الدلالة التاريخية»[1].

علم التاريخ والأنتروبولوجيا، في نظر «ديران» يتعاونان وينسقان في سياق ديالكتيك مثمر: «الأنتروبولوجيا تعاين المتزامن (Synchronie) أي ثوابت المعنى بالنسبة للنوع البشري، أما التاريخ فينقل التغيرات الإختلافية التي تشكل التطور الزمني (diachronie). إنَّ التاريخ هو «انحراف الأسطورة»[2] ومهنة المؤرخ تكتسب قيمتها وسلطتها حين تنخرط في البحث عن كيفية تَكيُّف الإنسان مع التبدلات الجغرافية والمناخية والسكانية أو التكنولوجية «لكن بحث الفوارق لا معنى له إن لم يسبقه بحث عن التوافقات والتكرارات»[3].

هكذا يتصور «ديران» التاريخ. وهكذا يدمجه في «مساره

(1) Gilbert Durand: Science de l'homme et traditions, op. cit. P.86.
(2) Ibid. P.86.
(3) Ibid. P.86.

الأنتروبولوجي». فعلم التاريخ، عنده، ليس مبحثاً حاسماً في الكشف عن مكونات المتخيل ولا ضرورياً لفهم الوظائف الرمزية، فالتاريخ له دوره ومجاله ولكنه لا يشكل إلا حقلاً من حقول «العقل الأنتروبولوجي الجديد» الذي يبشر به «ديران».

قد تبدو أطروحات «ديران» غارقة في نزعة محافظة لا تُعطي للتاريخ قيمته المناسبة. ويمكن أن يظهر كمفكر مثالي لا ينصت إلى تحولات الواقع وتبدلات العالم. وقد يُفْهَم كرجل متصوف ينفر من العقل ومن ضوابطه للارتماء في أحضان عالم نوراني للاستمتاع بإشراقاته وتجلياته.. إلخ، كل هذه الاستنتاجات واردة وممكنة بل إنَّه أحياناً يقر ببعضها ويتبناها. لكننا نلاحظ أن القول بالمتخيل وبالوظيفة الرمزية وبإعادة الاعتبار للمخيلة والصور والأساطير يشكل اختياراً فلسفياً يسعى من ورائه إلى نقض الحقيقة والهوية ومركزية العقل التي لا يكف الغرب عن ادعاء امتلاكها في حين أنَّ هذا الغرب نفسه ليس إلاَّ فضاءً طوبولوجياً ورمزياً من الفضاءات الإنسانية التي لا تفتقر إلى حقائقها وهوياتها وفلسفاتها ورموزها. فالغرب لكي يخرج من أزمته يتعين عليه أن يدخل حقائق ورموز الشرق فيه. والفلسفة إذا أرادت أنْ تتحرر من انسدادها عليها أن تعترف بالمتخيل فيها. والوعي إذا رغب في التخلص من صراعه يجب عليه أن ينصت إلى اللاوعي فيه. واللغة إذا أرادت أن تستقيم عليها أنْ تُنَشِّط المجازات والاستعارات فيها.

إنَّ «فلسفة الخيال» عند «ديران» هي دعوة لقلب المعاني التي تأسست عليها الثقافة الغربية، وتفكيك فعلي لمكونات الهوية، ونداءٌ للاعتراف باختلافات الآخرين والإنصات إلى إبداعاتهم

واستقبال صورهم. أي أن هذا المفكر يقول بخلق تبادل عالمي متكافىء على الصعيد الرمزي. لأن هذا الصعيد هو وحده الذي يسمح باللقاء والتفاهم والاعتراف. ولأنّه وحده ينشد الحياة والفن والأمل ويقصِي الموت واليأس. إنَّ هذه نظرة فنان، ولكنها نظرة نقدية تحاكم أسس ثقافة بأكملها وتسائل مسلمات ركنت منذ مدة إلى طمأنينتها وارتاحت لمطلقاتها.

4) قلب المعنى والحداثة:

إن هدف «ديران» هو القطع مع الثنائيات التي تحكمت في أسس الفكر الغربي. واهتمامه بالمتخيل وبالظواهر الرمزية هو، في عمقه، محاكمة لهذه الأسس ولتلك الثنائيات. وبالرغم من كل المجهود النظري الذي بذله «ديران» من أجل الإحاطة بالمتخيل فإن هذا الأخير بقي منفلتاً من إرادة التحديد. قد يتم تعريف الرمز والأسطورة والرسم الخيالي.. إلخ، ولكننا لا نعثر على تحديد واضح ودقيق للمتخيل. هل معنى هذا أن «ديران» لا يقدر على القيام بذلك؟ لا يبدو أن الأمر يتعلق بالقدرة أو عدمها، وإنما لأنّ المجازفة بتقديم تحديد للمتخيل قد يؤدي إلى حصر مفهوم متموج على الدوام وبالتالي إلى التضييق على تحركاته وامتداداته الرمزية. ثم إنَّ التحديد عملية تستدعي دائماً ما يتجاوزها. الأمر الذي أدى باحد المتأثرين بأعمال «ديران» إلى القول بأنّ: «المخيلة تؤسس المعرفة، ولكن ما معنى المخيلة؟ هذا ما لا تقدر أية معرفة على قوله»[1].

(1) Christian Jambert: Imagination noétique et imagination créatrice; cahiers de l'Université St Jean de Jérusalem No5, 1979. P.136.

صحيح أن «ديران» سعى إلى صياغة «فلسفة للخيال» ولكن ليس من منطلق التنظير الفلسفي المحض لها وإنما ابتداءً من دراسة معمقة ومقارنة «للبنيات الأنتروبولجية للمتخيل» وللوظائف الرمزية. وبذلك يكون هذا الباحث قد غيَّر النظرة إلى الدراسات الاجتماعية والأنترويولوجية، من الاهتمام بالخطاب عن المجتمعي والمتخيل إلى الكشف عن كلام هذا المجتمعي وخطاب ذلك المتخيل. ولكن كل هذا ضمن تصور مغاير للواقع والمجتمع والزمن. فالأسطورة عنده، كتجلٍ للمتخيل، هي نبض المجتمعي ودينامية مختلف أشكال الرموز في حضورها وحاضرها. أما الواقعي فليس عقلياً، ضرورة، والعقلي وحده غير قادر، تماماً على التطابق مع الواقع أو استيعابه بشكل أحادي: «إنَّ التيار الساخن للبحث السوسيولوجي، اليوم، يتحدث عما ينفلت ويراوغ الآليات المُسْتَلِبة للسيطرة. فلا عجب من أنْ يعكف هذا البحث وبشغف، على حدة الازدواج، وبروز الرمزية التي تحفر، بنوع من التعالي المُحَايِث، في أنماط التنشئة والإنتاج، وتجيب على تردد المعكوسية النشطة في أشكالها المتعددة»[1].

إنَّ الأمر يتعلق بـ«لعبة الاختلاف» كما يسميها «ميشال مافيزولي»[2] لأنَّه في التعدد يتعين التفاوض مع مختلف عناصر المغايرة. لكن هذا لا يحصل إلا ضمن سياق ثقافي له ملامح معينة.

---

(1) F. Pelletier et P Tacussel; in La galaxie de L'imaginaire; sous la directions de M.Moffesoli, Ed. Berg international Editeurs, Paris, sans date, P. 25.

(2) M. Maffesoli, L'homme contradictoriel; in la galaxie de l'imaginaire, op. cit. P.40.

فجعل المتخيل موضوعاً للتفكير وتلمس خصائص هذا التفكير يفترض الكشف عن بعض مكونات البنية الثقافية واللحظة المعرفية والتاريخية التي يتم فيها. لأن التأمل في الرموز والمخيلة يأتي في مرحلة معينة من مراحل النظر ويجيب عن وضعية محددة للفلسفة، وللثقافة الحديثة التي يتعين فهمها. هناك من يرى من الباحثين بأن اتخاذ المتخيل والرمز موضوعات للتفكير يمثل محاولة لتفادي مواجهة مشكل البداية في الفلسفة. ومعروف، في تاريخ الفلسفة، كيف يقوم الفلاسفة بعملية رجوع إلى الوراء للبحث عن الحقيقة الأولى.

غير أن المسألة ربما أعمق من ذلك، قد تكون الرغبة في الانفلات من مواجهة بداية الفلسفة واردة. لكن بول ريكور يرى أنه إذا «طرحنا مشكل الرمز، الآن، في هذه المرحلة من التاريخ، فإنَّ ذلك يتم في ارتباط مع بعض خطوط «حداثتنا» وكرد قوي على هذه «الحداثة» نفسها. إنَّ اللحظة التاريخية لفلسفة الرمز، هي لحظة النسيان ولكن أيضاً لحظة التجديد»[1]: نسيان دلائل المقدس وضياع الإنسان نفسه بوصفه منتمياً إلى هذا المقدس. وبذلك يكون التفكير في الرمز تعبيراً عن التخلي عن اللغة ذات البعد الواحد واستدعاء اللغة الشمولية.

وكيفما كانت طبيعة الخلفية التي دفعت «ريكور» إلى تسجيل هذه الملاحظة. فإنَّ نظرته تبقى صحيحة بشكل عام. لأنَّ «جيلبير ديران» كتب كتابه الأساسي «البنيات الأنتروبولوجية للمتخيل» في

(1) Paul Ricœur; «Le symbole donne à penser», Esprit, No 7-8, Juillet - Aout, 1959.

نفس الفترة الزمنية تقريباً التي كتب فيها ميشال فوكـو «تاريـخ الجنون» وبعد سنوات قليلة «الكلمات والأشياء». وفي نفس الفترة أيضـاً ازدهرت «القـراءات الجديـدة» للتحليل النفسي، والنص الأدبي، والمـاركسية، والأنتـروبولـوجيـا. والمعـروف عن هـذه الإسهامات النظرية كلها، هو انكبابها على مسألة الحداثة الغربية ونقد أسسها، والدعوة إلى الانفتاح على فضاءات رمزية ووجودية مغايرة.

فالفلسفة، وكذا العلوم الإنسانية، كانت مطالبة بالإنصات إلى مختلف التحولات الأبستمولوجية التي كانت تحدث أمامها. كما كان عليها أن تستفيد من الأسئلة الجديدة التي وفرت امكانية صياغتها عطاءات العلوم الإنسانية. كل هذا ارتبط بقلق إنساني عام، عملت الفلسفة، بسبب ذلك، على إعادة النظر في كل تاريخها في ضوء فهم مغاير لقضايا الذات والهوية والتاريخ والتقدم والعقل.

إن الغرب بدأ يختلف مع ذاته. والحقيقة تفجرت وحدتها. والهوية تشتتت في اختلافات وفروق.. الخ ولم يعد الغرب هو الفضاء الوحيد المنتج للمعرفة والمتخيل وليس وحده مكان الإبداع.

إنَّ «جيلبير ديران» حينما قال بإنسانية جديدة ومتفتحة فإنه أراد أن يقطع مع إنسية قرن الأنوار وحين دعا إلى «ملتقى أنتروبولوجي» قوامه المتخيل والرمز فإنه سعى إلى نبذ النزعة المتمركزة على العقل وعلى الغرب ذات الميول الهيمنية والإقصائية. وعندما أكد على البعد الجدلي للفكر الرمزي فإنما تغيًّا إلغاء الموت وإبداع مقومات الحياة في كل تجلياتها. إنه بإيجاز يقول باختلاف عمومي

ينفر من الثنائيات التي حاصرت الهوية الغربية. ولكنه اختلاف فرح يتيح الفرصة لعودة ما يسميه بـ «إنسان الرغبة».

إن الأمر يتعلق بممارسة جديدة للرمز وبفهم كوني للفعاليات الذهنية والإبداعية للإنسان. الشيء الذي أدى «بجان دوفينيو» إلى القول بأنه «تجاوزاً لمعنى الفن الغربي» و «متحفه المتخيل» فإنه يمكن الانخراط في مسالك جديدة حيث الإبداع والتبدل يتشابكان مجددين ومغيرين بذلك ما نسميه بالابتكار[1] أي أنسنة العالم الحاضر بتكسير الوحدة التاريخية والمفهومية والأيديولوجية للإنسية الغربية.

كل هذا يعني أنّ الفكر الغربي المعاصر، بسبب مختلف الانفتاحات الأبستمولوجية والمعرفية، تكونت داخله حساسية ثقافية جديدة. حساسية ليس بالمعنى الإدراكي للكلمة، بل بالمعنى الوجودي والجمالي والرمزي. لأنه مع المخيلة الإبداعية (باعتبار أن هناك بالمقابل مخيلة تكرارية غير منتجة) اضطر الفيلسوف إلى قلب منطلقات فلسفته وتغيير قاموسها اللغوي: هكذا فإن «اللغة الجديدة» التي أوحى لنا بها موضوع ـ تأملاتنا تفضي إلى «منطق» جديد ليس بمنطق الهوية ولا بمنطق نقيضها، وإنما هو منطق قلب المعنى (antiphrase)[2].

فلسفة المتخيل عند «ديران» إذن تستهدف اختراق الأشكال الغربية للمخيلة بإدخال صور الثقافات الأخرى فيها، وجعل بنيات

(1) Jean Dunignaud: La pratique de l'imaginaire, in, Les imaginaires, Ed. LIGE, 10/18 Paris, 1976, P 410.

(2) Gilbert Durant, Le Regard de Psyché, op. cit. P 89.

المتخيل عبارة عن عناصر تبتكر التحول والإبداع أكثر مما تكرس المحافظة والثبات، وبالتالي خلق إيقاعٍ جدلي تتمازج فيه الدينامية الاجتماعية والدينامية التخيلية.

الفصل الثاني

المعقـول والمتخيـل في الفكـر العـربي المعاصر

في كل مرة يهتز فيها الكيان الحضاري لأمة من الأمم أو شعباً من الشعوب، أو حتى فئة اجتماعية داخل المجتمع الواحد، يبدأ نظام العلاقات والقيم بالتخلخل، وطرق التصور والتنظيم بالتبدل وفي نفس الآن، يبدأ حديث الهوية بالبروز وتكثر التآويل وتعدد المعالجات وكل حسب موقعه ومرجعياته وغليانه.

والحديث عن الهوية، في ظروف هذا الاهتزاز، غالباً ما يتم من منطلق ذات معذبة تعاني من مأساة ضياع تفاصيل مكوناتها، ويؤشر على أزمة رمزية ووجودية، وفي سياق هذا التحول الذي يتهدد السائد، تنتعش الميتافيزيقا ويزدهر الشعر والأدب. ويظهر الخطاب الديني، بقوة، مطالباً بحقه في الحديث عن الهويـة والانتماء. وفي كل الحالات، فإن خطاب الهوية، لا سيما حين يتخذ صيغاً تضخيمية، يشي باختلال في الدلالات والقيم وباهتزاز عميق في المعاني.

لذلك يتعين الاستماع إلى ما يقال، وما لا يقال داخل سياق

الحديث عن الهوية وصيرورة الذات. فالمراحل المختلفة والمعطيات الوجودية المتعددة لحياة الإنسان والجماعة، والصدمات الكبرى التي تعيشها، كل ذلك يلعب دوراً حاسماً في طبيعة لغة الخطاب، بإضفائها سمة معينة على أسلوبه، ومن ثم فإنَّ القيمة الدرامية والعاطفية التي تميز أسلوب الخطاب تحدد في كثير من الأحيان، تحركه الرمزي، إذ الفترات المتوترة تخلق خطاباتها عن الهوية بإبراز انجراح الذات وعذاباتها إذا ما تعرضت لغزو أو حصار أو تدجين.

ويبدو أنَّ هذه الملاحظة تسمح لنا بالقول بأنَّ التشكيلات الخطابية العربية منذ بدايات التغلغل الأجنبي في الوطن العربي، بما استدعى ذلك من مواجهات متكررة ـ تكشف عن كثير من التوتر، في الطابع التراجيدي أحياناً، يسكن لغة الحديث عن الأصالة والتراث والهوية والكيان العربي.. إلخ، بل إنَّ مختلف الأنساق السياسية التي تعاقبت، أو ما زالت تفرض مرجعياتها على أقطار العالم العربي، تستثمر، بشكل مثير ما تسمح به اللغة العربية من تأثير وجداني، ومن إيقاع عاطفي، وذلك بهدف ادعاء تجسيد التماهي بين السلطة السياسية ومكونات المجتمع المدني فكل سلطة عربية تريد إشاعة هويتها على الآخرين. لذلك تعمد إلى نهج سياسة تستهدف صهر هويات الآخرين في هوية السلطة. ومن ثمَّ يبدو من الواضح أنَّ طرح سؤال الهوية، أو حتى الاختلاف، غالباً ما يتم في سياق محاولة للتعويض عن اضطراب في اللغة وفي العلاقات الاجتماعية والثقافية، وعن التماس في المعاني، فضلاً عن أنه يأتي للبرهنة على فشل النماذج المتحكمة لأشكال السلطة

التي تبسط سيطرتها باسم هوية نمطية.

للاقتراب من مسألة المعقول والمتخيل في الفكر العربي، ارتأينا الوقوف عند الاجتهادات الفكرية التي دعت إلى العقلانية ونقد الذات، متناولين قضية توتر العلاقة بين الوعي والواقع العربي، ودرجة الاهتمام الفكري بموقع المُتخيَّل في سياق انسحاب الفكر وانشطار الوعي وعودة الثنائيات. فالحالة الشقية للوعي العربي في الفترة الراهنة تفترض استنهاضاً لتناول متعدد الاهتمامات. إذ الحديث عن مسألة الهوية يستدعي التعرض لقضايا الذات والوعي والواقع والمتخيل، وهذه الموضوعات تشترط أكثر من اهتمام علمي وأكثر من مقاربة.

1 ـ العقلانية والوعي المُنْشَطِر

الوعي، بالمعنى الفينومينولوجي، وهو وعي بشيء ما، أي أنه وعي ذات بموضوعات. قد يكون هذا التعريف صائباً بخصوص مسألة الفكر والوجود، كما يمكن أن يكون محدوداً، إلاَّ أنَّ الوعي العربي المعاصر، بمختلف مستنداته الفكرية وروافده، تَشَكَّل في سياق علاقة مضطربة مع موضوعاته وأشيائه، لدرجة يجوز فيها القول بأنه وعي بأشياء ليست بتلك التي هو مطالب بالوعي بها، فهو إما يستغرق في الماضي لاهثاً وراء الحقيقة القدسية، أو يتغنى بتبني مقومات غرب أسس حضارته في صيغة مستقبلٍ دائم التجدد، أو أنه يركن إلى حالة توفيقية توفر له بعض شروط الاطمئنان على انتمائه إلى تاريخيته وحاضره.

ولعل بعض المشتغلين بالحقل المعرفي والفلسفي في الثقافة

العربية يدركون الشقاء الذي يسكن هذا الوعي، ويقفون عند بعض ملامح الغربة التي يعبر عنها، ولا يكف عن إنتاج شروطها واستمرارها. بل إن هؤلاء المشتغلين بهذا الحقل وجدوا أنفسهم مرغمين على الانفصال عن تاريخ الفلسفة لينخرطوا في قضايا اشكالية تتداخل فيها الثقافة والسياسة بالحضارة، ويتشابك فيها التاريخ والأيديولوجيا، حتى أن الحديث عن «فلسفة عربية» يبدو أنه في حاجة إلى تدقيق ومساءلة، لأن الأمر يتعلق أكثر، ربما، بما يسميه الأستاذ هشام جعيط، «فلسفة الثقافة» التي تتخذ من التراث والهوية وعلاقة الشرق والغرب موضوعات لها.

في هذا السياق بدأ يتحرك وعي عربي ذو طبيعة نقدية يسعى إلى خلخلة الفهم المشترك الذي تعود عليه الإنسان العربي سواء في تعامله مع ذاته أو تراثه أو واقعه، أو في سلوكه إزاء مظاهر الحداثة وكافة أشكال التنظيم العقلانية. وهذا الوعي يتحرك بشأنٍ ملحوظ وداخل مناخ فكري ونفسي متشابك الأطراف والاعتبارات، لكنه يبدو جذرياً في منطلقاته وغاياته، خصوصاً وأنه اشترط عليه الواقع التاريخي العربي - الإسلامي ضرورة الاحتكاك بالفكر الغربي، بقدر ما فرض عليه مساءلة أساسيات الثقافة العربية - الإسلامية. لذلك خلصت بعض المجهودات النظرية العربية إلى القول بأنَّ كل تقييم للتراث العربي - الإسلامي يستدعي، وبشكل حاسم، البدء بالكشف عن مكونات العقل الذي أنتج هذا التراث[1] الذي لم يستطع العرب الابتعاد عنه لأنهم

(1) خصوصا أعمال محمد أركون وثلاثية محمد عابد الجابري حول «نقد العقل العربي».

يفتقرون إلى المعرفة الضرورية به، أولاً، ثم وضع هذه المكونات موضع المساءلة والتحليل النقدي، ثانياً، حتى يتم «تصفية الحساب» العقلاني مع هذا التراث الذي يجثم على الماضي العربي ـ الإسلامي في أشكاله التي تعاند كل محاولة عقلانية وكل مبادرة مبدعة.

وبالرغم من انتشار بعض الاتجاهات الفكرية وتأثيرها على الفكر العربي، من ليبرالية وماركسية ووجودية ووضعية. . إلخ، فإن هذه الاتجاهات، كما يوحي بذلك تراكم الإنتاج الثقافي أو العربي، ظلت سجينة أطرها المرجعية الأصلية، وتحولت إلى أيديولوجيا تكرِّس اللاعقل في الوقت الذي لا تكف عن ادعائه، وتُثبت التواكل فيما لا تتوقف عن القول بالحرية والفعالية.

أي أنَّ هناك هوة سحيقة بين الفكرة والواقع في العالم العربي، والتضخم الأيديولوجي أصبح «عائقاً تاريخياً» يحول دون انتقال العقل العربي من الاستهلاك إلى الفعل والخلق. فكل فئة أو سلطة تجد نفسها في إطار مرجعي يتخذ صفة المطلق، الأمر الذي حوَّل الوجود العربي إلى وجود إيديولوجي بامتياز، يسعف على ازدهار اللاعقلانية والتصوف والانسحاب، ويعاند كل إرادة للمعرفة أو الرغبة في صياغة فهم مختلف.

ويبدو، وبقوة، أن مسألة العقل والعقلانية تطرح نفسها في كل لحظة من لحظات العلاقات العربية، منذ بداية الاصطدام بعناصر الحداثة في القرن التاسع عشر إلى ما أحدثته هذه الحداثة، في تعبيراتها البربرية والتدميرية، في الكيان العربي، أثناء حرب الخليج. إن هذا الآن العربي هو الذي يحتاج إلى مساءلة ونقد.

فالإنسان العربي لم يرق، بعد، بالرغم من كل الادعاءات إلى صفة المواطنة، لذلك تجده يرفض حاضره لأنه لا يخول له إمكانية تحقيق ذاته ولا يسمح له بممارسة حريته، الأمر الذي يولد ردود أفعال لا تستجيب لشروط اللحظة التاريخية، سواء وطنياً أو قومياً أو عالمياً. فتركن إلى منطق دفاعي يترجم ذاتاً مرضية أو تلتجىء إلى أسلوب من الهجوم على عدو تتغير طبيعته في كل مرة، لدرجة تحول هذا الهجوم إلى أداة يستفاد منها في الاستهلاك الأيديولوجي اليومي بدون أدنى تفكير في المستقبل.

خطاب السلطة العربية واختياراتها النابذة للسؤال والحرية، حولة الإنسان العربي إلى كائن نسي ذاته، كلية، وارتمى في لحظته الآنية الوقتية، بسبب ضغط اليومي، وبسبب النزعة التواكلية والتعامل غير المنتج مع الزمن. وسواءً تعلق الأمر بالمستوى الرسمي أو الشعبي الفردي أو الجماعي، فإن جل أشكال الخطاب العربي يطبعها الانفصال شبه المطلق مع تعيينات الواقع والحركة الاجتماعية.

فالعقل، بوصفه عملية ذهنية، لا يمكن أن يغتني ويتطور إلا ضمن مناخ اجتماعي وثقافي يسمح بهوامش للحرية. والعقل باعتباره قدرة على التفكير والتقييم والحكم، لم نتعود، في تنشئتنا العامة على الاستئناس به، لأن انظمتنا التعليمية تلقينية تطالب بالحفظ وإعادة الإنتاج، ولا تسمح بالاختلاف وسلوك سبيل السؤال واحكام العقل. بمعنى آخر، إن التضخم الإيديولوجي في الفكر العربي الحديث والمعاصر يلغي العقل أو يعمل جاهداً من أجل احتواء نتائجه واقصاء تساؤلاته المزعجة. مما يساعد على انتعاش

السلوك السحري في كل مجالات الحياة العربية، في السياسة والاقتصاد والمجتمع والفكر، وتلغي الحركـة الصميمية للواقـع العيني.

ليس الغرض هنا هو الدخول في نقاش حول ماهية العقلانية، وهل هي أداة لتحكم الإنسان في ذاتـه والسيطرة على أقـواله وأفعاله، أو هي نتاج الحكم العقلي باعتباره المرشد الحاسم في محاكمة الأفكار وفعاليتها، أو هي الإطار الذي يسعف على إمكانية تأسيس علاقة مصالحة بين الإنسان العربي وحياته الزمنية، أو هي في الأخير ذلك المجهود العقلي الإنساني الذي يترجم تطابق الفكر للواقع بشكل علمي سببي. نحن نتحدث عن العقلانية باعتبارها تحدياً يومياً يواجه العربي، كيفما كان موقعه، سواء في علاقاته الاجتماعية أو في تعـامله مع الـزمن والتاريـخ، أو في تبادلـه اللامتكافىء مع عالم التقنية والحداثة، لا سيما أن الشروط العربية الراهنة تطالب مفكريها وفعالياتها السياسية والعلمية بوعي ممكن بتفاصيل الواقع العربي المتموج. فالارتجاج المهول الذي حدث في الخليج. والاهتزاز المفجع الذي حصل للذات العربية سواء بسبب تمزقاتها الداخلية أو بسبب الاجتياح الغربي بهدف تطويق انطلاقتها وإثبات وجودها، كل ذلك يفرض إنصاتاً عقلانياً حقيقياً للواقع، وإدراكاً فعلياً للتعبيرات الانفعالية والمتخيلة التي يفرز هذا الواقع.

قد يبدو، هنا أننا ننفي كل عقلانية عن الفكر العربي، أو أن المجتمع، بمختلف نخبه وفئاته، لا يمتلك أو يطبق أنظمة فكرية أو أنماط من الممارسة لها تنظيم عقلاني، أو أننا نختزل تأخر

المجتمع العربي في غياب ضبط عقلاني عام لمفاصله ومستوياته. أقول، قد يفهم ذلك في الإشارات السابقة، غير أن الأمر ليس كذلك تماماً. إذ إنَّ العقلانية يصعب تحديدها في مرجعية واحدة، سواء جاءت من التاريخ الثقافي الغربي أو من التراث الفكري العربي. فنحن نجد في المجتمع العربي قطاعات تمارس أكثر أشكال العقلانية ضبطاً وصرامة إلى جانب مجالات تُشَجِّع على التفكير السحري والإدراكات اللاعقلانية للأفكار والأشياء.

2 ـ نقد الذات وانفتاحات العقل النقدي:

إذا كان النقد إجراءً نظرياً وعملياً تساوق مع الثقافة الغربية منذ عصر النهضة، ووجد تتويجه التاريخي في زمن الأنوار والمنظومات النقدية التي شرعت أبستمولوجيا للاتجاه النقدي، فإن الفكر العربي الحديث لم يؤسس نظرية في النقد، أو على الأقل لم يحدد موقع ودلالات النقد، كأداة وكمفهوم، في ممارساته النظرية المختلفة المنطلقات والمناهج والرؤى. قد نجد بعض صيغ الاحتجاج والمؤاخذة أو المطالبة بالإصلاح والتغيير والثورة، سواء بالدعوة للرجوع إلى الماضي أو إدخال قيم الغرب وطرقه في التنظيم المؤسساتي، أو الاشتراكية أو الاندماج الوحدوي للوطن العربي. غير أنَّ المنطلق الأيديولوجي يبقى، في جميع الحالات، يطغى على الأدوات المعرفية والأساليب المنهجية، ويفرض الإيمان المذهبي ويغيب المفاهيم والأشياء.

إلا أنه في العقدين الأخيرين بدأ يتبلور اتجاه نقدي يحاول مساءلة مكونات العقل العربي وذلك بهدف الكشف عن آليات هذا العقل وعن أسسه المعرفية، والابتعاد، جهد الإمكان، عن

المناظرة الأيديولوجية والمذهبية التي تحكمت في الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى الآن. أي أن هذه المجهودات تحاول تلمس مرتكزات ما تسميه بـ «العقل العربي»، مدركة أن تدخلاتها تتم في سياق سياسيٍ وفكريٍ ونفسيٍ عربيٍ يضخم من الصياغة الأيديولوجية ويقزِّم الممارسة النظرية والمعرفية. لذلك نجد المساهمين في هذه المجهودات يحاولون تصفية الحساب مع تجليات هذا التضخم الأيديولوجي ويناقشون خلفيات أصحابه ونصوصه ويجادلون مقاصده ومراميه ولكن من منطلق الدعوة إلى إعطاء المعرفة والعمل النظري قيمتهما في المناظرة الفكرية.

توزع الفكر العربي في زمن النهضة بين اتجاهين: سلفي وليبرالي. وسيطرت عليه إشكالية مركزية تمثلت في ما اصطلح على تسميته بإشكالية الأصالة والمعاصرة. وتمت صياغة بعض عناصر هذا الفكر داخل سياق تاريخي تميزه الظاهرة الاستعمارية بكل تجلياتها وتعابيرها. فالغرب مثَّل ـ وما زال ـ تحدياً وجودياً وحضارياً عارماً أثَّر في جل الكتابات العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر، بل تحول إلى إطار مرجعي للمفكرين العرب سواء أعلنوا عن ذلك صراحة، كما هو الحال بالنسبة للمفكرين الليبراليين والعلمانيين العرب، أو تكتموا على ذلك وسكتوا عنه، ولكنه يسكن نصوصهم بالرغم منهم[1].

(1) ويبدو أن الذهول الذي عاشه بعض المفكرين العرب عند احتكاكهم بالغرب لم يسمح لهم بتكوين نظرة واقعية عن هذا الكيان الحضاري المختلف. لذلك يتعين استنطاق الصور المتخيلة الثانوية في إدراك العَرب للغرب. لأنه يظهر أنَّ هذه الصور ما زالت متحكمة في هذا الإدراك إلى الآن.

فكر النهضة إذن هو وعي بواقع الانحطاط العربي ـ الإسلامي ومحاولة لمقاربة سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدَّم غيرهم؟

وللإجابة عن هذا السؤال، وكل الأسئلة التي تفرعت عنه، اضطر العقل العربي إلى أن يبحث عن أطر ومرتكزات، فيها ما ينتمي إلى تاريخ هذا العقل ومنها ما يرجع إلى الفكر الغربي مباشرة. وهكذا نشأت السلفية والليبرالية والماركسية والقومية، بوصفها اتجاهات فكرية وسياسية تحكمت، لمدة طويلة، في الصراع الفكري العربي وعبرت، بأشكال مختلفة، عن تطلعات قوى اجتماعية وتفاعلها داخل المجتمع العربي. ونحن حين نتحدث عن السلفية والليبرالية والماركسية، فإنَّ ذلك لا يعني أن داخل كل اتجاه من هذه الاتجاهات وحدة مطلقة تحكم فكر كل المتحدثين داخلها. فالسلفية تتحرك فيها اجتهادات مختلفة ومتنوعة قد تصل إلى درجة التباين ولكنها تلتقي كلها حول القول بضرورة الرجوع إلى زمنية قدسية والتعالي على التاريخ.

فسلفية محمد عبده، على سبيل المثال، تتميز بحسٍّ نقدي يصعب العثور عليه في النصوص التي يكتبها الأصوليون في الوقت الحالي، لأنَّ المفكر المسلم ركز اهتمامه على واقع حال المسلمين بالدرجة الأولى حتى أنه، أحياناً، لا يرجع إلى الإسلام إلا حين يكون له تأثير فاعل في حياة المسلمين لذلك لم يترك أي فرصة لتوجيه النقد إليهم.

يرى محمد عبده أنَّ العقيدة الإسلامية سليمة، ولكن المسلمين سواء كانوا حكاماً أو محكومين، أخطأوا فهمها. هذا من

جهة، ومن جهة ثانية، فإنَّ عبده فَصَلَ بين العلوم الدينية التي يتعين أن تساير متطلبات اللحظة التاريخية، وبين العلوم المدنية التي تسعف المجتمع في التمدن والتقدم. وكل هذا لا يمكن أن يتم إلا ضمن مشروع تربوي ينقي العقول من الاعتقادات التيئيسية ويُعلِّم العمل والفضيلة.

وبالرغم من الانفتاح الذي قام به محمد عبده، فإن اجتهاداته لم تسفر عن إنتاج مفهوم محدد للنقد من حيث وضعه الدلالي والإجرائي، لا سيما أن أعماله ومواقفه تصدى لها الاتجاه الليبرالي ذو الميولات العلمانية، حيث اعتبر الدعوة السلفية، مهما كان تفتحها، دعوة لن تخرج العرب والمسلمين من انحطاطهم ما دام الدين يجثم على العقول والنفوس ولا يفسح المجال للاختلاف الحقيقي. ومن ثم فالسبيل الوحيد للانفلات من التخلف هو فصل الدين عن قضايا الدولة وتنظيم المؤسسات بشكل عقلاني وتعليم قواعد العلم لصنع التقدم الفعلي.

من هذه المنطلقات عمل فرح أنطون على محاورة محمد عبده ومناقشة الدعوة السلفية بصورة عامة. ومن نفس الاعتبارات شارك أديب اسحق في هذا الصراع الفكري.

ونشير إلى أن ما يهمنا، في هذا المقام، لا يتمثل في رصد العناصر الفكرية المؤسسية للاتجاهات التي شهدها الفكر العربي الحديث والمعاصر، بقدر ما تهمنا ملاحقة ملامح النقد كفعل أبستمولوجي وتدخل إجرائي في مجالات الممارسة النظرية والعملية.

وتتفق جل الأعمال والدراسات التقييمية للفكر العربي منذ ما سمي بعصر النهضة إلى الآن، على اعتبار هذا الفكر متورطاً في الصراعات السياسية، لدرجة يغدو فيها الفكر وكأنه نتيجة من نتائج المشروع السياسي، وتتحول السياسة والاعتبارات الأخلاقية إلى أطر منتجة لفكر كثيراً ما يتميز بالهامشية والانفصال عن الواقع. فكيف يمكن، إذن، أن يتأسس النقد داخل سياق فكري وسياسي ونفسي يتبرم من المساءلة ويكبت الحس النقدي؟

ودخلت الماركسية إلى الحقل الثقافي والسياسي العربي وكأن الأمر يتعلق بنظرية جاهزة سواء من حيث إشكاليتها ومنهجها ومفاهيمها، تصلح لكل زمان ومكان، ويمكن أن توجه كل أشكال النقد، بما في ذلك للتراث العربي ـ الإسلامي وجعله موضوعاً للصراع السياسي والأيديولوجي الراهن[1].

وهكذا بدل أن تبرز الماركسية كنظرية نقدية تعلم السؤال الفعلي وتساعد على صياغة أشكال حياتية تعاند المكرور وتتخطى ما يحول دون الإبداع، سقط الماركسيون العرب في نزعة رهيبة للاجترار، وتحول النقد، في هذه المنظومة، إلى جمود، اختلطت فيه المعرفة بالسياسة وهيمنت النظرية الأيديولوجية على الأشياء والأفكار والناس.

وبالرغم من الضعف المعرفي المرتبط بـدلالات النقد في

---

(1) انظر طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. وحسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية. دار الفارابي بيروت 1981.

الفكر السلفي والماركسي العربي، يمكن الملاحظة بأنَّ فترة الستينات انتجت نصوصاً ذات نفس نقدي واضح وعرفت لحظات نقدية ما زالت تتموج أصداؤها إلى الآن بصور بارزة أحياناً وخافتة أحياناً أخرى.

هكذا اعتبر عبد الله العروي أن: «أبرز علامات تأخرنا هو تخلف الوعي عن الواقع، والثورة الفعلية في جوهرها هي رفع الوعي إلى مستوى الوضع. لأن في ذلك فهماً لذوات الأفراد، وإجابة عن مشاكل المجتمع وتحقيقاً لمرامِي الأمة، في ذلك أيضاً انبعاث الإنسان العربي، أي الاعتراف بانفصاله نهائياً عن إنسان العهد الوسيط»[1] ويرى العروي أنَّ الواقع العربي بمختلف مستوياته يستلزم فكرياً نقدياً حازماً، لذلك يوجه اللوم إلى المثقفين العرب ملاحظاً أنه: «إذا كانت لتجارب الأمم مغزى فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا، باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عوضاً عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد لا أداة إغراء وتنويم، وإذا قيل إن أوضاع الحكم وأوضاع الحرب لا تساعد على ذلك، فأقول ان أوضاعنا ستكون دائماً غير ملائمة لأنها لو عادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورةٍ على التخلف الفكري»[2].

بل إنَّ النزعة النقدية التي سيطرت على فكر العروي في «الأيديولوجية العربية المعاصرة» وصلت إلى مستوى جذري قوي

(1) عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة. ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت 1976، ص 21.

(2) نفس المرجع السابق، ص 22.

الدلالات حيث قال: «نودع نهائياً المطلقات جميعها، نكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا، وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين وأن العقل الإنساني يعيد ما كان ولا يبدع ما لم يكن، وبذلك تتمثل لأول مرة معنى السياسة كتوافق مستمر بين ذهنيات جزئية تمليها ممارسات الجماعات المستقلة وتتوحد شيئاً فشيئاً عن طريق النقاش الموضوعي والتجارب المستمرة، بحيث لا يمكن لأحد أن يدعي، فرداً كان أو جماعة، أنّه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي والمكاشفة ويفرضها على الآخرين»[1].

النقد، عند العروي يجب أن ينصب على الوعي العربي الذي لا يرقى إلى تفاصيل المرحلة، بقدر ما يتعين أن يتوجه إلى التشكيلة الإجتماعية والعلاقات الإنسانية وأنماط السلوك التي تحول دون الممارسة الواعية للنقد.

ولعل كتاب «تحديث العقل العربي» لحسن صعب يلتقي، في بعض جوانبه على الأقل، مع القول بضرورة تغيير أدوات النظر في مكونات المجتمع العربي. وليس صدفة أن يحمل الكتاب عنواناً بهذه القوة والدلالة بعد هزيمة حزيران 1967 . فتحديث العقل عند حسن صعب ليس قضية كلامية، وإنما هي مسألة وجودية، لأنه يدعو «العقل العربي للتحول من صناعة الكلمات إلى صناعة الأشياء، ومن اجترار المنظومات والأراجيز إلى نظم الفكر والحياة، بل نظم الكون نظماً إبداعياً جديداً. ولا يعني العقل المتحصن

(1) نفس المرجع السابق، ص 21.

بالماضي بل العقل الذي يرى ويحيا حركة الصيرورة المتدفقة عبر الماضي والحاضر والمستقبل.. بـل العقل الـواعي والملاحظ والمجرب والبصير الذي يسبق إلى رؤية الحقيقة ويلتزم بصناعة الحياة صناعة جديدة وفقاً لها»[1].

لا نريد الاسترسال في تقديم النصوص العربية المعاصرة ذات التوجهات النقدية، لأن ذلك لا يستوعبه هذا المقام، كما أنَّ عدم ذكرنا لبعض الأسماء والنصوص لا يعني إهمال مساهمتهم الفكرية في اتجاه تأسيس عقل نقدي متحرر من عوائقه.

ويظهر أن أهم محاولة نظرية في هذا السياق تتمثل في أعمال محمد عابد الجابري. دشنها بكتابه «نحن والتراث» حيث صفى فيه حسابه مع كل القراءات والمحاولات المنهجية التي تعاملت مع التراث العربي ـ الإسلامي. وتابع مجهوداتـه النقديـة في كتاب «الخطاب العربي المعاصر»، الذي حدد فيه، منذ اللحظة الأولى، كما يعلن عن ذلك في المقدمة، «نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد «الأبستمولوجي» لا الأيديولوجي، وحددنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردناه أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأسـاسي، مشروع نقـد «العقل العربي»[2].

إنَّ مطلب النقد، عند الجابري، مرتبط عضـوياً بمشـروع

(1) حسن صعب: تحديث العقل العربي، دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1980، بيروت، ص 40.

(2) محمد عابد الجابري: نفس المرجع السابق، ص 7.

النهضة. لكن «غياب نقد العقل في المشروع الذي بشر به مفكرو الجيل السابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألحَّ في تبنيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع «الثورة ـ أو النهضة» الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى على الرغم من كل الألفاظ والعبارات «الجديدة التي نتحدث بها عنه امتداداً لنفس المشروع السابق، مشروع «النهضة» التي لم تتحقق بعد»[1].

المشروع النقدي للجابري ليس ككل المشاريع التي بشر بها كثير من الباحثين والمفكرين العرب بهدف قراءة التراث العربي الإسلامي «قراءة جديدة» أو البحث النقدي عن الأسس الفكرية التي وقفت عليها ثقافة النهضة العربية. فتفكير الجابري غير مرهون بمذهب إيديولوجي مسبق يملي عليه قراءته أو تأويله، وغير مشروط بنظرية جاهزة، أو على الأقل، لا يعلن عن ذلك بشكل واضح. وهذه الملاحظة لا تعني أنَّ الجابري غير متورط في الإيديولوجيا والسياسة. ذلك أنَّ هذا الباحث تجتمع في شخصيته مكونات عديدة، فهو أستاذ يراعي في كتابته بعض الاعتبارات البيداغوجية، لا سيما أنـه ينزع نحو صياغة نسق فكري. وكل نسق، كما هو معلوم، يستدعي انتباه صاحبه إلى مختلف مكـوناتـه وعناصـره وانسجامها من جهة، وإلى اختيار الأساليب المناسبة لتبليغ مكونات هذا النسق لأكبر عدد ممكن من الناس. بـل إنّ في قامـوس وأسلوب الكتابة عند الجابري ما يسمح بالقول بأن هناك إرادة

---

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسات تحليلية نقدية، دار الطليعة الطبعة الأولى، 1982 بيروت ص 13.

واضحة للاستقطاب هذا أولاً. وثانياً إنّه انخرط في الفكر من منطلق عمل، ذلك أنَّ تجربته السياسية أظهرت له ضرورة التمييز بين المستويات واختيار اللغة المناسبة في السياق المناسب. وثالثاً، إنه يتميز بكونه قدم إلى الدرس الفلسفي في المغرب وفي العالم العربي، بعض مبادىء الاشتغال الأبستمولوجي، ورابعاً لأنه لا يتكلم عن التراث العربي ـ الإسلامي من خارج نصوصه بقدر ما يفكر فيه من داخله ومن موقع امتلاكه لأهم مفاصل هذا التراث على اختلافها وتنوعها.

حس بيداغوجي، وعي سياسي، تكوين فلسفي متعدد الاهتمامات إلمام بنصوص التراث، اعتبارات أربعة تميز الشخصية الفكرية للجابري وتنعكس، بشكل من الأشكال، على أسلوب كتابته وعلى اختيار موضوعاته وطرق معالجتها.

لقد سبق للفكر العربي الحديث والمعاصر أن شهد دعوات للنقد، مثل محاولات طيب تيزيني، وحسين مروة وحسن حنفي وأدونيس وعبد الله العروي وهشام جعيط وآخرين. لكن محاولة الجابري ـ ومحمد أركون في مجال «نقد العقل الإسلامي»[1] تستهدف تأسيس نظرية في النقد من خلال «نقد العقل العربي» والكشف عن مكونات أساسياته المعرفية سواء في التراث العربي ـ الإسلامي أو في الخطاب العربي المعاصر، معتبراً أن «نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروعٍ للنهضة. ولكن

(1) Arkoun Mohammed; Pour une critique de la raison islamique.

وترجمت أهم فصوله إلى العربية تحت عنوان: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» مركز الإنماء القومي، بيروت 1986 من طرف هاشم صالح.

نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن. وهل يمكن بناء نهضة بغير عقل ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه»[1].

وبالرغم من أن الجابري يلح في نصوصه النقدية على المنطلق الأبستمولوجي في تعامله مع الفكر العربي الوسيط أو الحديث. أو ما يسميه بميدان «أبستمولوجيا الثقافة» أو تحليل الأساس الأبستمولوجي للثقافة العربية التي أنتجت العقل العربي؛ فإنّه لا يستبعد في بعض مستويات تحليلاته الأبعاد التاريخية والأيديولوجية. لا سيما أنّه يدعو، بشكل صريح، إلى «تدشين عصر تدوين جديد» وإلى «الاستقلال التاريخي التام» للذات العربية وإلى «عقلانية نقدية».

وأوصل المنهج التحليلي النقدي، الذي اعتمده الجابري في الحفر على الأنظمة المعرفية التي أنتجها العقل العربي، إلى القول بأنّ «العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا إنطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إمّا في لفظه أو في معناه، وأنه آليته، آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة ـ ولا نقول في إنتاجها ـ هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني) وأنّه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ كقانون عام

---

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 1984 ص 5.

يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم»[1].

المشروع النقدي للعقل العربي الذي يقوم به الجابري لا يمكن أن لا يذكِّر المرء بالنقدية الكانطية في نقد العقل الخالص والعملي. نحن إذ نسجل هذه الملاحظة، فللإشارة إلى أنَّ كل مشروع نقدي من هذا الحجم، في ظل ظرفية تاريخية وفكرية محددة، يستهدف محاكمة آليات العقل، يرتبط أساساً بمطلب نهضوي ويتغيّا إشاعة الأنوار.

فالجابري يقول بالتحرر من التراث «بتحقيقه وتجاوزه وبالتحرر من الغرب» بالدخول مع ثقافته في «حوار نقدي» وبممارسة «عقلانية نقدية» على النصوص والأشياء والعلاقات، وبإعادة النظر في الذات العربية وخلخلة مكوناتها العقلية والوجودية كي تتحول إلى ذات مبدعة تفعل في التاريخ بدل الانفعال به. يقول: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو مَيِّت ومتخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»[2].

لا يجب أن يفهم من هذا الكلام أننا نعبر عن حماس ساذج للمجهودات الفكرية لمحمد عابد الجابري، ذلك أنه يبدو لنا أن الأطروحة المركزية التي ينطلق منها لا تختلف كثيراً عن تلك التي

---

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986، ص 582.

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نفس المعطيات السابقة ص 7-8.

صاغها عبد الله العروي في «الأيديولوجية العربية المعاصرة». صحيح أنَّ للظرفية السياسية والفكرية العربية والعالمية التي كتبت فيها «الأيديولوجية العربية المعاصرة» لا تشبه بالضرورة، الأوضاع التي شهدتها الثمانينات والتي عمل فيها الجابري على كتابة مشروعه النقدي. صحيح كذلك أنَّ تكوين الرجلين واختصاص كل واحد منهما وتجاربهما وعلاقتهما بالتراث والتاريخ والفكر الفلسفي والسياسة تختلف بين العروي والجابري. لكن اشكاليتهما النقدية لها حمولات دلالية تحيل بشكل من الأشكال، إلى المرجعية الأنوارية. فنقد العقل لا يمكن أن يتم إلا استناداً إلى عقل نقدي. والنقد والعقل فعاليتان تحصلان في سياق الدعوة إلى تخطي التأخر التاريخي وتحديث مؤسسات الدولة وتنظيم مجال عمومي حر ومبادر.

وإذا كان عبد الله العروي يحدد مجهوداته النظرية ضمن تطور الفكر العقلاني العالمي والعربي، فإنه، في مقابل ذلك يرفض كل نزعة صوفية أو تيار يقول بإدماج ملكات أخرى غير العقل في أمور المجتمع والسياسة. وبالرغم من أنه منذ «الأيديولوجية العربية المعاصرة» إلى الآن وهو يهتم بمسألة التعبير والكتابة بل ويلجأ أحياناً، إلى الحكي الروائي[1]، فإنه مع ذلك يؤكد في نصوصه

(1) كتب عبد الله العروي حتى الآن أربع روايات: «الغربة» و«اليتيم» و«الغريق» و«أوراق» ويتساءل عبد الله العروي: «لماذا أكتب روايات؟ يعني هل هناك ضرورة؟» ويجيب: «هناك فعلاً ضرورة، لأنني أحس أنَّ هناك مشاكل أتناولها بالتحليل المبني على العقل، أكان في مجال الإيديولوجيات أو في ميدان البحث التاريخي. ولكن هناك أيضاً مظاهر أخرى في الحياة لا تخضع لقوانين العقل. أولاً: حين أريد أن أخضعها للعقل، لا أتمكن من ذلك، ثم من ناحية أخرى لا =

النظرية على نزعة عقلانية صارمة، بل ويدعو إلى تبني العقلانية بدون أي تنازل للتيارات المناهضة لها.

إذا كان عبد الله العروي يلتجىء، أحياناً، إلى الأفق الروائي في ممارسته للكتابة، فإنَّ محمد عابد الجابري، حين يؤطر اجتهاداته النظرية والسياسية ضمن عقلانية ذات طموح أنواري، فإنه يستبعد كل اهتمام بالفن وبمجالات المتخيل الإبداعي. فهو يرى أن كتاباته وهمومه الفكرية منصبة أساساً على الكليات. «والعمل الذي أقوم به هو عمل ينصرف إلى اكتشاف الكلي من خلال الجزئيات. الجزئي بالنسبة لي هو طريقي إلى الكلي، وأعتقد أنَّ الذي يكون هدفه هو هذا أو شغله في مرحلة من حياته هو هذا، فإنَّه لا يستطيع أن يعيش الجزئي من أجل الجزئي، لأنَّ الفن هو أنْ تكتشف الكل في الجزء.. وبالتالي فإن ما يتعلق «بالفلكلور، أو بالخرافة لا أهتم فيه. بالأنتربولوجيات أو ما تهتم به الأنتربولوجيا ليس من ميدان اهتمامي. إهتمامي خاص بالثقافة العالمة، أي الأبستمولوجيا، العلوم، التفكير العلمي، سواء أكان في هذا الميدان أو ذاك»[1].

إلحاح الجابري على إعطاء الأولوية للأبعاد الأبستمولوجية في نقده للعقل العربي واستبعادُهُ للتعبيرات الفنية والجمالية في الثقافة

= ارغب أن أدخلَ فيها مشاكل العقل، لأنها إحساسات، صعود مباشر للأشياء، مواقف.. وأؤدي إلى القارىء، بكيفية مباشرة، هذا الشعور، دون أن تكون هناك وساطة العقل» حوار مع عبد الله العروي: مجلة الكرمل العدد 11 ضمن ملف عن الثقافة في المغرب ص 170.

(1) محمد عابد الجابري: حوار مع مجلة الكرمل، عدد 11، ص 164.

العربية وعدم اهتمامه بالجوانب اللاواعية أو المتخيلة في الممارسة السياسية، لم يمنعه من إدخال بعض التعديل على توجهه المنهجي الأبستمولوجي المركزي في كتابه الثالث من مشروع نقد العقل العربي: «العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته» بل أكثر من ذلك فإن انخراطه في دراسة موضوعات العقل السياسي وتجلياته أملى عليه ضرورة إدخال مفاهيم وأدوات تحليليـة لا تستجيب لمقتضيات الضبط العقلاني الصارم، مثل «اللاشعور السياسي» و «المخيال الاجتماعي».

قد يقال بأنَّ المنظور الذي ينظر منه الجابري إلى موضوعات «العقل السياسي» تحكمه، كذلك، اهتماماته الأبستمولوجية والدقة العقلانية، كأن يعتبر مثلاً بأن العقل السياسي هـو «عقل» لأن «محددات الفعل السياسي وتجلياته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه «مبادىء» وآليات قابلة للوصف والتحليل. وهو «سياسي» لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها»[1] هذا التوجه ممكن، داخل الدراسات السياسية، بوصفه يندرج ضمن التصور العقلاني للعمـل أو البحث السياسيين، لكن السيـاسة بمعناها الإجرائي التاريخي لا تخضع دائماً لشروط العقلنة الفكرية ولمبادىء ومقاييس النظر المنطقي. والجابري نفسه اهتدى، أو اضطر إلى استعمال مفاهيم تنتمي إلى مجالات التحليل النفسي وعلم الاجتماع الأنتربولوجيا، باعتبار أنَّ هذه الحقول تهتم بدراسة

(1) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، 1990، ص 5.

ظواهر نفسية، فردية أو جماعية، وحالات واختلالات اجتماعية مرضية في هذا المجتمع أو ذاك. فبمجرد ما تلتجىء إلى اللاشعور والمخيال، فإنك، بالضرورة، تخرج عن مقتضيات الضبط الفكري العقلاني، ولا سيما الديكارتي والأنواري. قد تدرس بطريقة عقلانية تعبيرات المتخيل، أو تجعل ما هو لا واعٍ ينتقل إلى مستوى الفهم الواعي. ولكن لا عقلانية المتخيل وهذيان اللاوعي يفترضان مقاربة متعددة الاهتمامات. ذلك أنَّ مجال المتخيل يصعب تحديده وموضوعاته منزاحة على الدوام، بحكم أنها لا تخضع لزمنية يمكن تعيينها. يقول الجابري في سياق حديثه عن المخيال الاجتماعي: «إنَّ مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرىء القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبو زيد الهلالي وجمال عبد الناصر.. إضافة إلى رموز الحاضر و«المارد العربي» والغد المنشود.. الخ. إلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي.. الخ»[1].

خزان رمزي هائل. يتقاطع فيه المتخيل بالواقعي، الرمزي

---

(1) محمد عابد الجابري، نفس المرجع السابق ص 13.

بـالاجتماعي، ويتشـابك فيـه الأسطوري بـالسياسي في شكـل تصورات ومواقف تفرض على الباحث التنازل قليلاً عن صرامة عقلانيته والانكباب على استنطاق الدلالات العميقة التي تسكن هذه الرموز والمرجعيات. ويمكن القول بأن عابد الجابري، بعدما كان متشدداً في استبعاده لمجال الأنتروبولوجيا، حقق انفتـاحاً ملحوظاً على مختلف حقول العلوم الإنسانية بسبب كون موضوعات العقل السياسي تستدعي ذلك. فمجالات المتخيل الاجتماعي ليست مجالات لاكتساب المعرفة كما هو الشأن بالنسبة للنظام المعرفي، لأنها مجالات القناعـات ومختلف أشكال وتجليـات الإيمان وهكذا: «إذا كان النظام المعرفي، كما سبق أنّ حددناه هو جملة من المفاهيم والمبادىء والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللا شعورية، فإنَّ المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعـايير والقيم التي تعطي للإيديولوجيا السياسية في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية»[1].

وإذا كان الجابري قد دشن اهتمامه بأشياء المتخيل في دراسته عن «العقل السياسي العربي»، فإن هذا الاهتمام بقي مقتصراً على الأزمنة الوسيطة ولـم يشمل ما يجري في اللحظة المعاصرة من تحولات وتظاهرات سياسية. وبحكم أنَّه يبحث عن «بنية» العقل العـربي السياسي التي لخصهـا في ثالـوث: القبيلة، والغنيمة والعقيدة، أثناء تحْليله لمختلف الوقائع والنصوص السياسية منذ بداية الدعوة إلى تأسيس الدولة الإسلامية في الفترة الوسيطة، فإنَّ

(1) نفس المرجع السابق ص 13.

الظواهر السياسية الراهنة، سواء ذات النزوعات العلمانية، القومية أو الإسلامية تفترض بحثاً آخر يستنطق حقيقة ما أسماه بـ «عودة المكبوت» أعني ظهور وطغيان مفعول المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة، بعد أنْ كنا نعتقد أننا تخلصنا منها إلى الأبد»[1]. لذلك اعتبر الجابري أنَّ هذا الكتاب أي «العقل السياسي العربي» ما هو «إلا محاولة أولى لتدشين نوع من القول فيه ضمن أنواع أخرى من الكلام ما زالت كلها ممكنة تنتظر من يفك العقال عنها والحصار»[2].

أمام تحدي الوقائع يضطر الباحث العقلاني إلى الإنتقال من إطار المتون والنصوص، بما تسمح به من إعادة بناء نظرية لمختلف أشكال عقلانيتها الموجودة في لغتها وبنائها، إلى مجالات المتخيل والواقع، بما تستدعيه من جهد فكري متعدد الاهتمامات، ومن تركيب نظري يختلف عن تلك التي توفره النصوص. لذلك نُريد أن نُمهِّد في هذا المقام، للاقتراب من معاني بعض الممارسات والتحركات الإجتماعية والصيغ التعبيرية التي أفرزها المجتمع والفكر العربيين، في سياق الإحباطات المتوالية التي لا يكف العالم العربي عن تلقيها.

3 ـ المتخيل وسلطة الواقع

الفكر معني بالاعتناء، في الواقع العربي، بقضايا العقلانية بمختلف مرجعياتها وفعالياتها، بقدر ما يتعين عليه الاهتمام

---

(1) محمد عابد الجابري، نفس المرجع السابق، ص 404.

(2) نفس المرجع السابق، ص 393.

بالكشف عن تعبيرات المتخيل، وعن الآليات المتعددة التي تتحكم في أنماط السلوك وردود أفعال الناس في المجتمع العربي. وما يلاحظ هو أنّ الفكر العربي، بحكم انحباسه داخل أطر إيديولوجية محددة، بسبب سيطرة الاعتبارات السياسية على كثير من القضايا التي ينشغل بها، فإنّه أهمل البحث عن الرموز والدلالات والتجليات المختلفة لأشكال الوعي الاجتماعي العام التي يفرزها تطور المجتمع المدني في هذه المرحلة أو تلك. فالمجتمع السياسي، في كافة الأقطار العربية، سلك سياسات أفرزت تناقضات مجتمعية، وانشطارات فكرية عميقة في الأنسجة الاجتماعية والفكرية، وَلَّدت هي بدورها، أشكالاً متعددة من الرفض والكفر بالحاضر وبالقيم الرائجة. فمن الناس مَنْ يَعْثُر على خلاصه في الهجرة أو النفي بكل ما يفترض ذلك من انكواء ومعاناة، ومنهم من ينخرط في متخيل جمعي يقول بوعد آخروي، ويتبرم من الموجود بسبب الانكسارات والإحباطات المتراكمة، ويدعو إلى استئناف نموذج ذهبي يجعل من الماضي مستقبل الجميع وخلاص الناس. ومنهم من لا زال متشبثاً بثوابته الإيديولوجية العامة، لا محيد له عنها بالرغم من التحولات العالمية والارتجاج التراجيدي الذي أحدثته محنة الخليج.

ولا شك أن مقاربة المتخيل ليست بالأمر البديهي. لأن تعبيراته ورموزه ودلالاته لا تستجيب دائماً للصرامة العقلانية، كما أنّ تعريف المتخيل عملية ليست سهلة. قد يتجرأ المرء على تعريف بعض مكونات المتخيل مثل الرمز والأسطورة والرسم الخيالي.. الخ ولكننا لا نَعْثُرُ على تحديد دقيق لمعنى المتخيل.

لا سيما أنَّ التحديد عملية تفترض دائماً ما يتجاوزها، والمتخيل يحيل إلى مجال متموج باستمرار.

إن دراسة مختلف تجليات المتخيل، سواء كانت ذات مضامين أدبية، دينية، سياسية، أو تعبر عن بعض رموز المخيلة الشعبية، تستهدف، في العمق، الكشف عن كلام المجتمع، ورصد الدينامية الخاصة للرموز والحكايات والإدراكات المختلفة التي تولدها جماعة معينة، سواء في زمنيتها العامة أو عند الهزات التاريخية والسياسية الكبرى.

من ناحية أخرى فإنَّ التفكير في المتخيل يستدعي البحث في المكونات الثقافية، وفي السياق المعرفي والتاريخي، الذي يحصل فيه هذا التفكير. ومن ثم فإنَّ دراسة هذا المجال من التعبيرات الرمزية الإنسانية تستجيب لمقتضيات ومستويات النظر بقدر ما تؤثر على وضعية ثقافية بعينها.

ويجوز القول بأنَّ الانكباب على بحث أشياء المتخيل يوحي بأزمة في الفكر وبانسداد في النظر، ولا سيما الفكر العقلاني. وإذا كان الفكر العربي الحديث والمعاصر، قد واجه، وما زال يواجه، مسألة العقلانية والحداثة داخل مجتمع تقليدي ما زالت فئات عريضة فيه لم تتحرر من معتقداتها المحبطة، للفعل الإبداعي، فإنَّ هذا الفكر لم يعش، في بداياته، التناقض الجذري بين العقل والإيمان أو العلم والدين، كما حصل للفكر الغربي الحديث. إنَّ عقلانية ديكارت استبعدت كل اهتمام بالخيال والمخيلة لأنها «مصدر تشويش» على قواعد التفكير العقلاني. أما الفلاسفة اللاحقون فإنهم أدخلوا التفكير في الصورة ضمن عنايتهم العامة

بالفن والإبداع، أي أنّه إذا كانت المخيلة «سيدة الخطأ والضلال» عند ديكارت، فإنها أصبحت، عند كانط مثلاً، عنصراً في عملية اكتساب المعرفة في سياق الانتقال من الإدراك إلى الفهم. ولكي لا ندخل في تفاصيل تطور حضور الصورة والخيال في البناء الفكري الغربي، نقول بأن الإقصاء العقلاني الديكارتي وامتداداته المختلفة، لعنصر المخيلة في المعرفة، تقلص بشكل كبير مع اكتشافات العلوم الإنسانية، ولا سيما على صعيد التحليل النفسي والأنتربولوجيا والتاريخ والسياسة. حتى تمكن الغرب ـ بتناقضاته واختلافاته ـ من خلق تركيب فكري وسياسي يسمح له بشروط تسمية الذات وتسمية الآخر.

ويبدو، أنَّ من الأسباب العميقة التي كانت وراء نشأة العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، في شكلها المنهجي، رغبة نخب المجتمع الصناعي المتنامي في فهم توازن واختلالات التحولات الجذرية التي أحدثتها اكتشافات العلم والإحاطة بالظواهر السوية والمرضية للبنيات الاجتماعية والنفسية والسياسية والتاريخية للمجتمعات الغربية.

وقد اكتسب الغربُ قدرةً على تشريح الذات ونقدها، والكشف عن المتخيل فيها لخلق شروط التوازن، وقدرة على دراسة الآخر وإدراك اختلافاته، سواء تم ذلك بتوجيه الإيديولوجيا أو العلم. يتوفر الغرب إذن على رصيد مادي ورمزي من انتاجات وإبداعات الحضارات المختلفة عنه ويحُوزُ، اعتماداً عليها، على تصورات يتداخل فيها الواقعي بالمتخيل وهو بذلك، وكما يقول هشام شرابي يعرفنا دقيقة و«يعرفنا كما يشاء» وهو بقدرته الفائقة

على تسمية الأشياء. إذْ يسمينا، يحدد ماهيتنا (من نحن وما نحن) وبالتالي يقرر موقفه منا وأسلوب معاملته لنا.. وفي كل الأحوال، هدفه بالنسبة إلى الآخر، هو أنْ يخصيه، بالمعنى الفرويدي للكلمة، كشرط للهيمنة عليه كلياً»[1].

فمنذ بداية القرن التاسع عشر والغرب يعمل على إجهاض كل محاولات النهوض العربية الإسلامية إلى الآن، وفي كل مرة يجد الوسائل الملائمة لإدامة التأخر التاريخي العربي، الأمر الذي أفرز، عبر امتدادات وتعرجات الزمن العربي الحديث، ظواهر فكرية وسياسية تمكن الفكر العربي من التقاط بعض أسبابها ومكوناتها بطرق عقلانية، وفلتت منه مستويات متعددة من هذه الظواهر، ولا سيما ما يتعلق بالتعبيرات الانفعالية والعاطفية لمختلف الخطابات العربية أو التجليات الرمزية والمتخيلة للصيغ والمواقف التي تتخذها هذه الفئة أو تلك إزاء الوقائع العربية.

عملية الخصي التي يقوم بها الغرب للعرب والمسلمين، «تتم بطرق وأساليب غير مباشرة من خلال العلاقات الاقتصادية والسياسية، بواسطة الثقافة والإعلام. من هذا المنظور تبدو الردة البطركية الجذرية (الخمينية) على أنها الردة الوحيدة الفعالة والقادرة على حماية الهيئات السياسية وعلى مجابهة هذه الهجمة ووضع حد لعملية الخصي التي يمارسها الغرب ثقافة وقوة وإعلاماً»[2].

(1) هشام شرابي، كيف نفهم الغرب؟ في كتاب «الثقافة العربية في المهجر»، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1988، ص 26.

(2) هشام شرابي، نفس المصدر السابق، ص 26.

جاءت محنة الخليج لتعطي لهذا الوصف كل دلالاته التراجيدية، وبلغت عملية الخصي، وهذه المرة باستقبال ودعم عربيين، أقصى درجات العنف والعداء.. وكشفت عن أوهام وتخيلات وادعاءات وأكاذيب وانفعالات، وبدا الوطن العربي وكأنّه كان في حاجة إلى زلزال من حجم ما حدث في الخليج لكي يسقط أكثر من نموذج، وليتوقف الفكر عن الاشتغال. الفكر العربي، بعد أحداث الخليج، يعيش في وضعية توقف تام. حتى التفكير في القلق الوجودي العام الذي استحوذ على نفوس الناس، لم يتم التعبير عنه بعد. وبقدر ما تتغير الأمور وتشتد الوقائع، بقدر ما نلاحظ انسِحَاباً للفكر، وبدت المقولات التي اشتغل عليها الباحثون والمفكرون، بمختلف نزعاتهم وميولاتهم، متجاوزة. فإما أن تجد اجتراراً غير خجول للموضوعات والمقولات السابقة، وإما حيرة فكرية مبعثها كون الضربة التي تلقاها الكيان العربي، هذه المرة، أكبر وأهول من حدود التصور، بحيث لم تعد تسمح الوقائع وموازين القوى بإعادة إنتاج كلام عن القومية العربية، والوحدة وفلسطين الخ.. اعتماداً على نفس المقولات السابقة عن محنة الخليج. بل هناك من المثقفين العرب من بدأ يردد شعاراً رفع أثناء أزمة الخليج من طرف بعض المستعربين الأوروبيين، مفاده أنّ الانشقاق الهائل الذي حصل أثناء الأزمة يسمح بالقول بنهاية «العالم العربي» ككيان وكامتداد ثقافي وسياسي.

عمليات الخصي المتلاحقة، اشتداد الأحداث، التوقف عن التفكير، والحيرة الوجودية، حالات متداخلة ومتشابكة أدت بفئات من المثقفين وغيرهم إلى الوقوع في الإحباط أو إلى اجترار خطاب

يدعو إلى الخلاص برفضه الحاضر، وتكسير مؤسساته ومرتكزاته، وإعادة تكوين مقومات الذات باستحضار عبر الماضي القدسي ونماذجه الطاهرة من شوائب الزيف والضلال أي إدخال الدين في السياسة، وترشيد السياسة اعتماداً على تعاليم الدين، وإضفاء ما يلزم من أبعاد أخلاقية على الممارسة السياسية.

يتعلق الأمر برفض تام للواقع وبإرادة عارمة للقوة تتطلع إلى تكسير مقوماته التي لم تؤد إلا إلى انسداد الآفاق، والنظر إلى المستقبل اعتماداً على نماذجٍ لا زمنية للماضي، وذلك بصياغة خطاب سياسي رومانسي يَسْتَقْطِبُ، باسم مرجعية قدسية ونهج خطابي استنكاري، فئات واسعة من المهمشين والعاطلين والناقمين، وبعض شرائح الفئات الوسطى.

بروز هذا الخطاب وترجمته السياسية في بعض الأقطار العربية له أسباب كثيرة يلخص بعضها حليم بركات في كون نشوء الحركات الإسلامية اقترب «بالأزمات الاقتصادية والسياسية، وضعف أو فشل الحركات القومية والاشتراكية، واستبدادية الحكومات التي حاربت الحركات والمنظمات المدنية (كالأحزاب والنقابات والجمعيات المهنية) وشجعت قيام الحركات الدينية، وقيام دولة دينية (إسرائيل) وأنظمة طائفية (لبنان) في المنطقة، والحداثة الاستهلاكية المشوهة، والفروقات الطبقية المتزايدة والتبعية السياسية والاقتصادية للغرب، وتهدم القيم التقليدية دون أنْ تحل مَحَلَّها قيم جديدة، والهجرة الواسعة من الريف إلى المدينة، وانتشار الفساد بانحلال العلاقة بين الوسائل والأهداف.. الخ. ثم أنَّ بعض الحكومات استعملتها، في خدمة أهدافها الداخلية

والخارجية وخاصة في محاربتها للقوى الوطنية واليسارية العلمانية»[1].

ظهور وانتعاش الحركات السياسية الإسلامية تم داخل سياق للفشل العام اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً. فشل لمختلف النماذج التي عملت الأنظمة العربية على اختبارها، سواء استمدتها من الشرق أو من الغرب، ولكن اختبار هذه النماذج كانت الأنظمة تجد لها، باستمرار، سنداً إيديولوجياً محلياً ودعامة في التراث.

فالتطبيق الناقص للحداثة وعدوانية الغرب، وانفصال المجتمع السياسي عن المجتمع المدني، وتعبئة وسائل الدولة ضد تطلعات المجتمع وانهيار القيم، والتضخم الإيديولوجي على حساب مبادىء حقوق الإنسان والحريات، أدى ذلك إلى تفقير جماهير واسعة وجعلها في وضعية حيرة وعدم اطمئنان دائم على صحتها وشغلها ومسكنها ومستقبل أبنائها.. حالات الفشل هذه، كلها، أدت بفئات واسعة إلى النكوص إلى الماضي والهروب من آلام الحاضر، ونسج خطاب يزين الفترات السابقة ويطمس صراعاتها وآلامها وأشكال الفتنة التي عرفتها. يبالغ في جعل الماضي مصدراً ومرجعاً وملاذاً للسياسة والاجتماع والسلوك، و«يلغي الزمن من خلال اختزال الديمومة إلى بعدها الماضي فقط، الغاية هي الماضي وحده ولا شيء غيره. أما الحاضر فهو القدر الخائن الذي يجب أنْ لا يقف الإنسان عنده، وأما المستقبل فلا يدخل في الحسبان»[1].

---

(1) حليم بركات «الدين والسلطة في المجتمع العربي المعاصر، تحليل اجتماعي»، مجلة مواقف، العدد 59-60، ص 84.

(1) مصطفى حجازي: «التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور» معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الخامسة 1989 ص 111.

إن الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، بالرغم من كل النعوت التي يمكن أنْ تُوصَفَ بها، تكثف في كثير من تعبيراتها القهر الاجتماعي والسياسي الذي مارسته السياسات العربية المختلفة على شعوبها. ذلك أنّه أمام مأزق الحاضر الذي أدت إليه هذه السياسات يلتجىء المرء إما إلى التحالف مع واقع الحال بالرغم من مفارقاته وزيفه وظلمه، وإما أنْ يرتمي في سوداوية وكفر تام بالواقع، وأن ينغمس في اجترار كلام حزين ومتوتر عن المأساة الوجودية التي ينكوي بنارها، وإما أخيراً أنْ يجد عزاءه في الهروب إلى الماضي، السحري أو الواقعي، المتخيل أو الفعلي، المهم هو أنْ يعمل على تفجير الزمن بالالتجاء إلى خطاب وسلوك يعيد له بعض التوازن، الوهمي أو الحقيقي في علاقته بذاته وبالآخرين.

في سياق بحثه عن مقومات وأصول ومبادىء وأهداف الحركة الإسلامية المعاصرة، يلخص الأستاذ برهان غليون المسلمات التي يعتبر الباحثون أنها تشكل المقدمات الأساسية لهذه الظاهرة فيما يلي: «أول هذه المسلمات هي الماضوية.. المسلمة الثانية الشمولية، ونعني بها الاعتقاد بأن إسلام المسلم عند الإسلاميين لا يتحقق إلا إذا كان تطبيق الشعائر والعبادات والقيم الروحية مواكباً لتطبيق القيم السياسية والاجتماعية والشرعية.. أما المسلمة الثالثة وهي الأهم فهي الدعوة النضالية، فلا يكون للماضوية والشمولية من وزنٍ اجتماعي إذا لم ترتبط بإرادة التغيير العام والجهاد من أجله، وفرض التصور الأصولي على المجتمع والدولة»[1].

(1) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991, ص 192-193.

فالإسلامي لا يقتصر على العبادة والانزواء في أركان المساجد، بل إنه يدخل في شروط إيمانه الدعوة الاجتماعية، والجهاد بهدف «النهي عن المنكر» بكل الوسائل الممكنة والمتاحة والعمل في اتجاه تحقيق الدولة الإسلامية، ومن ثم فإنَّ «مجموع الحياة السياسية والمدنية، وكل ما يتعلق بالشؤون الخاصة والجمعية والرسمية، ينبغي أنْ يقوم على أسس العقائد الإسلامية، وأن يرجع في الحلول التي يصوغها إلى التراث الإسلامي، وأن هذا التراث نصاً وتأويلاً، هو الوحيد الذي يتضمن الحلول الصحيحة التي يحتاجها المجتمع العربي»[1].

انسداد آفاق الحلول السياسية والاقتصادية والثقافية التي تمّ اختبارها، وتكلس الأنظمة السياسية واستمرارها في تفتيت مقومات المجتمع المدني، أديا بالإسلامي إلى صوغ تصورات جديدة عن الموت والحياة، والسياسة والدين. ذلك أنه إذا كان البعض يعتبر بأن محمد عبده يمثل لحظة فكرية أقل من تلك التي دشنها الأفغاني، وأن رشيد رضا أضعف فكرياً من محمد عبده، فإن الجماعات الإسلامية أقل بكثير من رشيد رضا، لأنها كما يلاحظ حسن حنفي، «لم يعد لها من الفكر شيء». وإذ كان الأمر هكذا على الصعيد الفكري، فإن هذه الجماعات تعطي أهمية قصوى للتنظيم والنضال. فالكفر جاهز، والحلول في نظرها موجودة، ما يتعين القيام به هو الدعوة، السلمية أو العنيفة لإقامة الدولة الإسلامية. لا يهم إن كان الأمر يتطلب التعامل بواقعية أو بعقلانية لأن كل الأساليب ممكنة ومباحة ما دام واقع الحال لا يتطابق والتعاليم

(1) برهان غليون، نفس المرجع السابق ص 293.

لموجهة للسلوك والحركة، وما دام المجتمع تنظمه مؤسسات قهرية اضطهادية ومن ثم يتحول العنف إلى أداة لزعزعة الواقع وتحطيمه، ونمط سلوك يشعر المُنْتَمِي إلى التنظيم بدرجة ما من القوة والأهمية. يقول مصطفى حجازي: «يمد العنف في مجابهة المتسلط بنوع من الإحساس بالقوة التي تصبح رمز الحياة المهمة الأساسية، أو المرحلة الحاسمة في هذه المجابهة هي في التغلب على خوف الموت. إن تحدي الموت وقهره يحمل في النهاية معنى الانتصار على القهر والرضوخ اللذين يعنيان موتاً معنوياً ووجودياً. منذ اللحظة التي بدأ فيها الإنسان المقهور يتحدى الموت والظفر عليه يكون قد قلب، من الناحية النفسية الذاتية المحض، معادلة التسلط والرضوخ وانتصر على ذاته»[1].

إذا كان الفكر العربي الحديث والمعاصر يتميز بكونه له علاقة مضطربة مع الواقع، وإذا كانت الحركات السياسية الإسلامية لم تبذل أي مجهود فكري يذكر بالقياس إلى السلفيين الأوائل في عصر النهضة. فإن غايتها القصوى لا تتمثل في إنتاج الفكر أو تغيير الواقع. وإنما بتطبيق التعاليم الجاهزة سلفاً وتكسير الواقع اعتماداً على أساليب تنظيمية نشطة توجهها نظرة «دوغمائية» تقسم العالم إلى خير وشر، وإلى دار الإسلام ودار الكفر، وكل من يخرج عن قواعد دار الإسلام فإن محاربته شرعية بل وواجبة.

معلوم أن الحركة السياسية الإسلامية تعرف اتجاهات وتيارات متعددة، منها من يقول بالعنف والجهاد وسيلة لإقامة الدولة

(1) مصطفى حجازي، نفس المرجع السابق، ص ص 52-53.

الإسلامية ومنها من يعتبر أن الصراع السياسي والحوار الفكري مع تيارات المعارضة ضد أنظمة الحكم القائمة، اختياراً أنسب، ومن يدعو إلى الاحتكام إلى كل الوسائل الممكنة وُصف بكل النعوت، من تعصب وفاشية ودوغمائية وانغلاق وعدوانية. . الخ[1]. غير أنَّ هناك من الباحثين من ينظر إلى أشكال الممارسة التي ينهجها الإسلاميون نظرة متفهمة، على اعتبار أنَّ «الحديث باسم الإسلام له في السياسة مفعول العودة إلى منبع القيم التأسيسية للاجتماع العربي والإسلامي التاريخي. وهو يعزف بالمقابل على وتر مشاعر العدل والمساواة المثالية بين الناس، ويفجر المخزون التاريخي لذاكرة الاعتراض على التمييز والظلم الذي يشكو منه جمهور يزداد اتساعاً، اعتاد على أن يتم إسقاطه دائماً من الحساب، وفي كل العهود، وفرض عليه التذلل والتزلف وإراقة ماء الوجه للحصول على أبسط الأمور المعيشية أو الإدارية، وهو يبعث الأمل بقدوم فرصة الانتقام الرهيب والثأر التاريخي لدى المحبطين والمعوزين والمحرومين من كل الأشكال والأصناف»[2].

يستند الخطاب الذي تنتجه الحركات السياسية الإسلامية إلى لا وعي ثقافي يصاغ في أشكال بلاغية وخطابية تتوجه إلى الوجدان المُنْجَرِح بمختلف أنواع الإحباطات. وتتمكن من نسج علائق

---

(1) هذا ما يذهب إليه الدكتور حيدر إبراهيم علي عند دراسته لمضمون وآليات التنظيم الإسلاموي في كتابه: «أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً» منشورات مركز الدراسات السودانية، الطبعة الثانية، الدار البيضاء 1991.

(2) برهان غليون: نقد السياسة، الدولة والدين، نفس المعطيات السابقة ص 256.

تسمح لها بخلق حركة اجتماعية وببلورة متخيل سياسي تتماهى فيه مكونات تلك الحركة الاجتماعية. لا شكّ أنّ أساليب التنظيم والتعبئة تعتمد على مَعْقولية معينة، خصوصاً بالنسبة للحركات ذات النزوع البرجماتي، ولكن أسلوب التبادل الرمزي ونمط الخطاب يستمدان عناصرهما من مخزون ثقافي ومتخيل سياسي يستندان إلى آليات وطرق اشتغال لا تستجيب دائماً لشروط الصلاحية والدقة والبرهنة العقلانية.

لذلك فإنّ الخطاب المستعمل من طرف مختلف التيارات الإسلامية لا يكفي، بهدف إدراك مكوناته، الرجوع إلى الأسباب الاقتصادية المرتبطة بالتفاوت المادي بين فئات المجتمع والبطالة وفشل نموذج التنمية.. إلخ. أو إلى العوامل الاجتماعية، كالفقر والأمية، والهجرة من البادية إلى المدينة وتنامي دور المرأة.. الخ، أو إلى الاعتبارات السياسية المصاحبة لتهميش فئات متوسطة ناشئة تطمح لكي يكون لها موقع، والقمْع.. إلخ. أو إلى دواعي ثقافية تتعلق بمسائل الهوية والتراث والحاجة إلى مرجعية روحية في مواجهة استلاب النخب المحلية وعدوانية الثقافة الغربية المهيمنة... الخ كل هذه الأسباب والعوامل والاعتبارات لها ما يلزم من الأسس الموضوعية لتفسير بروز الظاهرة الأصولية وانتعاشها، غير أنه إلى جانب ذلك، يتعين الاعتناء بهذا الخطاب من حيث هو كلام وكتابة ولغة، والكشف عن النمط المنظم له والقاموس الموظف فيه، واستقراء ما ينتمي إلى المعقول وما يرجع إلى المتخيل، ما يحيل إلى الوعي وما يتشابك مع اللاوعي.

إن اللحظات الكبرى للصراع في حياة مجتمع ما تتميز بكونها

تنتج تشكيلات خطابية مشحونة بالكلمات والتخيلات والاستيهامات. فالرجوع إلى الماضي أو استعمال ألفاظ ذات وقع خاص مثل الأمة، الشعب، الوطن، الإيمان.. الخ، أو استحضار الشهداء والأموات، كل ذلك يمثل رد فعل إزاء مختلف التناقضات الاجتماعية والتوترات النفسية التي يجتازها مجتمع من المجتمعات. فسواء في مرحلة النضال ضد الاستعمار المباشر أو أثناء المد القومي، أو عند التيارات الماركسية أو الحركات السياسية الإسلامية، فإن التشكيلات الخطابية التي انتجتها مختلف هذه الأيديولوجيات، تستمد بعض مشروعيتها بالتماهي مع صور وأسماء ونصوص ورموز تعتبر أنها غير قابلة للطعن فيها. لذلك فالثوريون، كما يقول «بيار آنسار» «يعيدون تشكيل شذرات آنٍ جماعي مثالي، مغمور بتصورات بطولية، تضمن لهم مؤقتاً، النسق الرمزي لممارستهم»[1].

الخطاب السياسي لا يحوز معقولية تمكنه من المساجلة والمناظرة ضمن طبيعة الصراع الحائر فقط، بل إنه يتضمن أبعاداً لا تستجيب لمقتضيات العقلنة، تنتمي لمجالات المتخيل واللاوعي والانفعال، ولها قدرة هائلة على الفعل في التاريخ.. فاللاوعي الجماعي يساهم، حسب سياق خطابي وسياسي محدد، في خلق التاريخ، حيث تتشابك الرغبات الجماعية بالرغبات الفردية، والاعتبارات النفسية بالعوامل الموضوعية.. لتؤسس نظاماً

(1) Pierre Ansart : La psychanalyse comme instrument d'analyse des situations idéologiques in L'Homme et la Société. Janvier. Decembre. No 51-54. 1979. P.156.

سياسياً أو سلطة جديدة ذات طبيعة قمعية طاغية، تلغي الحرية باسم الالتفاف الجماهيري حول شعاراتها، وتنبذ الاختلاف باسم الوحدة، وتقصي الحوار الداخلي تحت ذريعة التهديد الخارجي.

في واقع عربي ازدادت ذات الإنسان فيه انجراحاً بسبب الزلزال الكبير الذي أحدثته حرب الخليج، وفي مناخ فكري يتعالى فيه الفكر على المجتمع، وينفصل العقل عن التاريخ، وتسود الخطابة والمواعظ والإرشادات. ضمن هذا السياق العربي يتحرك الوعي النقدي بكثير من التردد والحذر. بل إن أقطاراً عربية رائدة في مسار «النهضة» تشهد، بشكل متلاحق، اغتيالاً حقيقياً للعقل ومحاصرة فعلية لكل أصناف النقد، لدرجة يبدو فيها أنَّ الفكر العربي المعاصر أصبح مُتجاوزاً من طرف الأحداث الداخلية والخارجية. وإذا كان منا من ما زال يقاوم القول بهزيمة الفكر العربي الراهن، ولا سيما من هو مرتبط بالسياسة بشكل من الأشكال، فإن قلقاً كبيراً يسود مَنْ عَمِل على إنتاج عناصر هذا الفكر.

لم يعد الغرب يسمينا كما يشاء، أو يمارس علينا ما أراد من أصناف الخصي، وإنما يعمل، جاهداً على حرماننا من أشكال الحياة التي نختار ومن الموت الذي نريد كذلك. إن موتنا أصبح يفرض علينا بدون سابق استشارة. الأمر يتعلق في الأول والأخير، بالوجود العربي أمام الذات وأمام الغير، باعتباره وجوداً تشتتت مكوناته وخرجت عن إطار تحركاته التاريخية المتعارف عليها منذ زمن غير بعيد، لترتمي في خارج متعدد يعرف أصحابه كيف يستثمرون ضعفها إلى درجة المسخ والعبث.

فالاجتهادات العقلانية ـ أو التي تنزع إلى أن تكون كذلك ـ بقدر ما تدعو إلى استقلال الذات العربية وبناء مقومات الدولة الحديثة وتنظيم أشكال الحياة والحركة في المجتمع المدني . . الخ، بقدر ما نراها تسقط في منطق تبريري كلما تعلق الأمر بمواجهة ساخنة أو فشل أو انكسار. فضلاً عن أنها تنتقص من قيمة مختلف تجليات المتخيل، سواء على صعيد الإبداع الفني أو على مستوى الفعل السياسي المستند إلى رموز وإحالات لا تخضع لضوابط العقل بالضرورة.

إنَّ نقد الاجتهادات العقلانية، والكشف عن التقصير في فهم الآليات اللاواعية والمتخيلة المُحرِّكة لكثير من أبعاد الحياة السياسية العربية، لا تكمن وراءهما أية رغبة في التلذذ المازوشي بالنقد أو الابتهاج بالقول السلبي، والحكم القدحي على حالة الفكر العربي الراهن، كما أننا لم نسع من خلال ذلك، إلى جعل حديثنا مناسبة مأتمية نبكي فيها على الفرص الضائعة، والقدرات العقلية والإبداعية المهدورة، والثروات والأراضي المغتصبة. . الخ. فالمرحلة العربية الراهنة تفترض الانتقال بشقاء الوعي إلى استيعاب مصادر الشقاء وتجاوز الانفصال الوجودي بين الذات وذاتها، بين الفكر والواقع، وبين العقلاني والمتخيل.

الفصل الثالث

الشرق المتخيل

حفريات في النظرة الغربية للعرب

يجمع المفكرون العرب في الفترة المعاصرة على أن الفكر العربي يخترقه الغرب في كل رؤاه ومفاهيمه ومناهجه. بل إنَّ هذا الغرب الذي كثيراً ما تم التعامل معه باعتباره تناقضاً، أو في بعض الأحيان بوصفه مشكلة، احتل موقعاً متميزاً في النسيج الاجتماعي العربي كما في النقاش الفكري الدائر منذ ما يقرب من قرنين.

هذا الحضور الكاسح للغرب في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة انعكس وجودياً في أسلوب صياغة الكائن العربي لذاته ولمجتمعه وللعالم. فحتى الشيخ السلفي في نظر عبد الله العروي، لم يَبْن عناصر خطابه الدفاعي والسجالي إلا اعتماداً على معطيات جديدة عمل الغرب على إيجادها وخلقها، ومن ثم لم ينفلت الخطاب السلفي من تأثير الغرب فيه بالرغم من العداء، أو التبرم المبدئي من فلسفاته وسياساته ونماذجه.

ولعل الاختلاف الكبير في المنطلقات والمفاهيم والمناهج بين الاتجاهات الفكرية التي تحكمت في الفكر العربي الحديث

والمعاصر، لم يَمْنَعها ـ أي هذه الاتجاهات ـ من الالتقاء ـ وأحياناً بالرغم منها ـ حول اعتبار الغرب، في كل تعبيراته، مصدراً من مصادر السؤال الذي فرض نفسه على النخب العربية بخصوص إنتاج المجتمعات العربية لذاتها، ومرجعاً من مراجع الجواب عليه.

غير أن الغرب ليس وحده كلية ثابتة، فهو فضاء متعدد، تأسس، منذ بداياته الحديثة، على الاختلاف والتوتّر والصراع. لذلك فإن سؤال الغرب بالنسبة للمثقف العربي كان دائماً مصدر دهشة وحيرة وانفصال، فهو تارة تجسيد للعقل والتقدم والنزعة الإنسانية؛ وتارة أخرى قوة مسيطرة تعرقل نهضة الآخرين وتتحول إلى عنف وحشي وتدخل غاشم. إنه غرب الإخاء والمساواة وحقوق الإنسان، وغرب العدوان واللاتكافؤ والاحتقار والاستعمار. وهذه الثنائية لم تعرفها المجتمعات والثقافات التي حاول الغرب إدماجها في دورته التاريخية فقط، بل عاناها مثقفوه أيضاً، لذلك نجد كتابات ومواقف فكرية من صميم هذا الغرب تدعو إلى نقده وتفكيك مقولاته وخلخلة نزعته المتمركزة حول العقل أو حول الغرب.

ثم هل الغرب هو نفسه منذ أن سمي غرباً؟ وهل أوروبا التي منها انبثق المشروع الحضاري الغربي ما زالت هي مركزه؟ أم أن فضاءات كونية أخرى انتزعت من أوروبا قيمها ومقوماتها وتجاوزت إرادة القوة الأوروبية وأنتجت نماذج ومعايير أكثر تقدماً من «التحضر» الأوروبي؟

ومن جهة أخرى هل «الشرق كيان كليٌّ»؟ أم أن مفهومه

يختلف باختلاف الجغرافيا والثقافة التي تميز المجتمعات التي تندرج، مكانياً، فيما سمي بالشرق؟ وهل الإشكالية التقليدية عرب ـ غرب ما زالت قائمة؟ أم أن النقاش اليوم، تحول إلى حوار بين كل غربي وذاته ومع العالم، وبين كل عربي مع ذاته ومع «غربيته» كما يقول هشام جعيط؟

ليس همنا، هنا، أن نتناول بشكل مباشر، مختلف هذه الأسئلة، بقدر ما نريد أنْ نعرض لنمط فكري غربي جديد حول الغرب، يجمع بين الرغبة العارمة في الحفر في المخيلة الغربية لتلمس الدلالات المتنوعة التي اتخذها مفهوم الشرق عبر تاريخ الفكر الغربي منذ تكون المواجهة الحضارية بين الشرق والغرب في البحر المتوسط، وبين العمل على نقد النظرة السياسية الغربية لشرق المتوسط. إذ البحث عن صور الشرق التي نسجها الغرب عبر تاريخه هو اكتناه لأساسيات النظرة الغربية التي كونها عن ذاته أيضاً.

يتعلق الأمر بكتاب «الشرق المتخيل» للباحث الفرنسي «تيري هانتش» والذي اختار له العنوان الفرعي التالي: «النظرة السياسية الغربية لشرق المتوسط»[1].

كان «أرنست رينان» يعتبر أنَّ الشرق «ضرورة ثقافية» بالنسبة للغرب وذلك بالرغم من كثير من أحكامه المتعسفة في حق البنية العقلية العربية الإسلامية. والحديث عن الضرورة هو حديث عن

(1) Thierry Hentsch: L'Orient Imaginaire, La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen; Paris, Ed. de Minuit, 1988.

حاجة للإفراغ أو لإشباع رغبة أو تغطية عن نقص أو نداء للتواصل. أما «تيري هانتش» فإنه يرى أن كتابه لا يتكلم عن الشرق ولو كان من بين موضوعاته، بقدر ما يتكلّم عن الغرب، ذلك أنّ الشرق منفلت دوماً، موجود في كل مكان وفي اللامكان، مبثوث في ثنايا الكتب، وفي اللوحات والشاشات وفي الأزقة، يجمع بين العنف والطيبوبة اللامتناهية، حكيم ومجنون، متصوف وراغب... إلخ. إنّ الشرق جاثم على رؤوس الغربيين!!

إن الأمر يتعلق، بالنسبة لتيري هانتش، بالنظر إلى الذات من خلال الآخر! ليس كما يرى الشرق الغرب، ولكن كما ينكشف في نظرته للشرق. وهذا التعبير اللاواعي عن الذات هو ما يجتهد كتابه في إبرازه على مساحة الوعي الغربي حيث يقول بأننا «نريد فهم ذواتنا من خلال النظرة التي نلقيها على الآخر، أي الذهاب إلى منابع اللامفكر فيه للتفكير في ذواتنا وفي موقفنا السياسي تجاه الآخر»(*).

ما هي أسس هذه النظرة؟ وما هي مقومات هذا الموقف؟

ذلك ما عمل «تيري هانتش»، على ملاحقته في تاريخ وجغرافيا الفكر الذي تعاقب على حوض البحر الأبيض المتوسط، كما اضطر إلى النبش في الصور الثاوية في المخيلة الغربية حول الإنسان العربي والمسلم. فكيف يجوز أن يُحَوِّل الإعلام الغربي اعتبار الإرهاب إلى ظاهرة عربية، والتعصب إلى ظاهرة إسْلامية، ويجعل منها مسلمة في الوعي واللاوعي الغربيين؟

(*) كل الاستشهادات التي لا تحيل إلى هامش مأخوذة من الكتاب الذي سبقت الإشارة إليه.

والسؤال احتجاجي ولا شك ولكنه لا يكفي التمرد على مثل هذه الأساليب التبسيطية بقدر ما يتعين فهم الجذور العميقة التي تتحكم في المواقف الغربية إزاء العربي والمسلم. ثم هل يجب البحث عن أسباب ذلك عند المسلمين؟ أم عند الغربيين؟

إن الجواب عن هذا السؤال ليس بـالأمر الهين، وكتـاب «الشرق المتخيل» لا يدعي أنه يقدمه، لأن «تيري هانتش» يعتبر أن أهم عمل ينبغي القيام به هو التأكيد على أنه «لا جدوى من دراسة الآخر دون أن تعاين الذات نفسها في مواجهة الآخر، وبالأخص دون محاولة فهم كيف ولماذا درسنا وتمثلنا هذا الآخر لحد الآن».

إن هذا الكتاب لا يبحث عن الشرق في ذاته بقدر ما يستقصي الأشكال المتخيلة التي نسجتها المخيلة الغربية عن الشرق. وهذه مهمة في غاية الصعوبة. ذلك أن هذا الشرق يكثف تشكيلاً هائلاً من الصور، كما أنه يضم عناصر تتمازج بأشكال تستفز استيهامات الإنسان الغربي.

لكن عن أي شرق نتحدث؟ ومـا هي الحدود الجغـرافية للمتخيل الغربي للشرق؟

للاقتراب من هذا السؤال يلاحظ «تيري هانتش» أن الشرق باعتباره مفهوماً، يمثل نقيض الغرب وليس له أية حدود معينة، بل إنه يجوز أن يعني كل العالم الذي لا يدخل في دائرة الغرب أو داخل امتداده المباشر. ومن هنا كان من الضروري الاقتصار على «الشرق الأكثر قرباً» ذلك الذي لم يتوقف الغرب عن الاحتكاك به منذ قرون والذي يشكل جـزءً من تاريخ المتوسط. لذلك أسميه

شرق المتوسط لأنها صيغة أقل عرفية من تعبير الشرق الأدنى أو الشرق الأوسط. وهذا الشرق يضم العالم العربي، إيران وتركيا.

وبالرغم من أن الكتاب يوحي للوهلة الأولى بأن الأمر يتعلق بدراسة ما للشرق، أو أنه نص آخر يكتب ضمن ما يسمى بالاستشراق المعاصر، فإن «تيري هانتش» يعتبر أن همه المركزي لا يتمثل في دراسة الشرق أو في الاعتراف بكتابه ضمن البحوث الاستشراقية، بقدر ما يعمل من أجل فهم الذات، ذاته كغربي في علاقته بالآخر. والآخر هنا هو الشرق. ليس بوصفه فضاء للدرس والتحليل بل باعتباره عنصراً ثقافياً وحضارياً يسكن المخيلة الغربية منذ قرون طويلة. وهذه المخيلة تستحضر صورها عن الشرق حسب الزمان وحسب السياق العام الذي يميز العلاقات بين القارة العربية وشمال غرب المتوسط. فشرق هذه القارة يمثل نوراً أو روحاً كونية في بعض الأحيان لكنه بمجرد وقوع أي اصطدام أو مواجهة مبدئية معه، يخفت ذلك النور ويختفي، ويغدو الشرق مصدراً للخوف الغربي وخزاناً للعنف والموت أحياناً كثيرة.

1 ـ أصول النظرة الغربية للشرق

إن كتاب «الشرق المتخيل» يستعرض المراحل الرئيسية للفكر السياسي الأوروبي والتي من خلالها تشكل، شيئاً فشيئاً، المتخيل الجمعي الغربي حول شرق المتوسط، كما أنه يحاول تأطير كل مرحلة ضمن السياق العام الذي أنتجها. لذلك فإن هذا المتخيل الجمعي ملتصق بالمرحلة الزمنية. ولا يمكن إرجاعه إلى مجموعة من الأوهام والنظرات الخاطئة حتى ولو كان يعبر عن أكبر عدد

ممكن من الحقائق حول ذاته (المنظور) أكثر مما يقدمه حول موضوعه (المنظور له). إن هذا المتخيل الجمعي هو ما يقدمه التاريخ الغربي حول العرب، الأتراك والمسلمين. وكيف كان الغرب يحكم، وما زال، على هذه الشعوب وعلى ثقافتها ومؤسساتها، أي ما يشكل «العقلية» الجوهرية لها. وكل هذا يساهم، بقوة، في شحن «عقلية» الغربيين بكل ما يترتب عن ذلك من نتائج سياسية.

إن إنعدام الانسجام الذي ميز سياسات القوى الغربية في الشرق الأوسط، أكثر من أي منطقة أخرى في العالم، يظهر أن هذه السياسات لا تخضع، فقط، للمصالح المادية والاستراتيجية، بل هناك أهواء ودوافع تتسامى عن سلطة العقل وتتحكم بدون وعي حتى في قادة الشعوب الغربية. فالأهواء والدوافع والصور والكليشهات التي تراكمت وانزرعت في المخيلة الغربية، هي التي يزعم هذا الكتاب البحث عن جذورها، لأن القيام بهذه العملية أمر لا مناص منه، إذا أراد الإنسان الغربي فهم ذاته في علاقاتها المعقدة والصراعية مع هذه المنطقة من العالم التي بجانبها تكونت أوروبا الغربية.

هذه بشكل عام هي الموضوعات المركزية التي شغلت «تيري هانتش» في كتابه «الشرق المتخيل». ففي محاولته الكشف عما يختبىء في ثنايا المخيلة الغربية حول شرق المتوسط اضطر الباحث إلى الانخراط في مجهود تاريخي وفكري لتبيان جذور النظرة الغربية للشرق، وإظهار أهمية الأحداث التاريخية التي شهدها حوض البحر الأبيض المتوسط من جراء الصراع الحضاري

الذي جمع الشرق العربي الإسلامي والغرب المسيحي.

غير أن المشكلة التي تعترض كل باحث في هذه العلاقة الحضارية الصراعية تتمثل في صعوبة استقصاء المنابع العميقة لثنائية شرق/غرب، ذلك أنه من خلال التاريخ الطويل للعالم المتوسطي يتداخل المتخيل بالواقع وبقدر ما نرجع إلى الوراء، بقدر ما تقل المصادر المباشرة، ويغدو من الصعب جداً التفريق بين ما هو متخيل وما هو واقعي، الأمر الذي يجعل الأسطورة تحتل مكانة كبيرة..

فالأسطورة إذ ذاك تقوم بوظيفة تفسيرية، ولا يهم إذا كان هذا التفسير صحيحاً أو خاطئاً، المهم أنَّ قدرتها على التمثل تفرض نفسها على الذاكرة الجمعية وتنزل بثقل حقيقي على المستقبل. «هكذا تساهم الأسطورة في تأسيس سلوكات عميقة، ومن ثم تشارك في الواقع».

هذا التداخل الكبير بين الواقعي والمتخيل في النظرة الغربية لشرق المتوسط هو الذي يشكل الصعوبة الأولى في البحث، كما يحفز على إعادة طرح الأسئلة الأساسية على الوعي الغربي المعاصر في فهمه للشرق. ذلك لأن الصور المتناقضة والغامضة التي تختزنها المخيلة الغربية عن شرق المتوسط، لها أهمية بالغة في مرحلة الأزمة الاقتصادية العالمية، والتي هي، في نفس الآن، أزمة الحضارة الغربية التي بدأت، من جديد، تتساءل، بقلق، عن هذا الشرق الذي لا تدركه إلا باعتباره نقيضاً، أو منفلتاً من فهمها أو مساهماً في ازدهارها وطمأنينتها أو مشاركاً في تعميق أزمتها وخوفها ولا استقرارها.

من أجل استقصاء جذور هذا التداخل بين الواقعي والمتخيل، والكشف عن أصول تناقض الموقف الغربي من شرق المتوسط لجأ «تيري هانتش» إلى استنطاق مفهوم «أوروبا» نفسها وكيف تشكّل كيانها تاريخياً وجغرافياً وحضارياً، معتبراً أنَّ المرحلة الإغريقية تمثل انعطافاً حاسماً في سيرورة تشكل الكيان الأوروبي، على اعتبار أنه «قبل هوميروس (القرن الثامن قبل الميلاد) بل وحتى الفترة الكلاسيكية الأثينية (الخامس قبل الميلاد) فإن الغرب كان ينهل، ضرورة، مراجعه الثقافية الأساسية من الهلال الخصيب ودجلة والنيل. لكنه مع تفتح الحضارة الهلينستية انبثقت هذه الضرورة، وبرزت ثنائية الغرب والشرق. ذلك أن الامتلاك الأوروبي لليونان لم يلب الحاجة إلى العمق التاريخي الذي رغب الغرب في إعطائه إلى ثقافته فقط، بل ساعده كذلك على إضفاء تجذر تاريخي لهويته، وإضافة الطابع الكوني على حداثته ضد آسيا والشرق. لذلك فإنه مع «الإغريق نَعْبُرُ بوضوح المدخل الرمزي الذي يفرق الشرق والغرب» كما يقول «هانتش».

لعبت اليونان دوراً مركزياً في هذا التحول التاريخي والحضاري بين آسيا الغربية وأوروبا، غير أن هذه الأخيرة نسجت مع اليونان علاقة أعمق، وأصبحت اليونان في مواجهة آسيا أوروبية الحضارة.

الأمر سيختلف تماماً في المرحلة الرومانية، ذلك أن أوروبا ومؤرخيها توقفوا عن البحث في الأصول الحضارية للذات الأوروبية ولم يعد يشغلهم همّ تبرير المشروعية التاريخية والثقافية التي وجدوها عند اليونان. وأصبحت «روما هي أوروبا» والبحر

المتوسط مركز العالم الغربي في تلك الفترة.

هذه الهيمنة ستتخلخل جذرياً مع الفتوحات الإسلامية ومع الامتداد الحضاري العربي في جزء كبير من مناطق البحر المتوسط. وهذه الخلخلة ستحدث انفصالاً حاسماً في القرن الثامن الميلادي وسيحكم الامتداد العربي على أوروبا بالتقلص في حدود المجال المسيحي الذي يدخل ضمن وصايتها المباشرة. هذا الواقع الجديد سيكرس، بقوة، هذه المرة، الشرخ الثقافي بين الشرق والغرب، لدرجة أن اللاوعي الأوروبي لم يتحرر في يوم من الأيام، من هذا التحدي الحضاري الذي فرضه العرب على أوروبا في العصر الوسيط، بل «حتى الاستعمار والتفوق المادي الكاسح للغرب لم يتمكنا من محو ما قام به الفتح العربي اثني عشر قرناً من قبل»، وهذا هو ما يفسر عمق الندم الذي يشعر به الأوروبي بخصوص فقدان الوحدة المتوسطية التي يعتبر نفسه صانعها والوصي عليها.

اعتبرت أوروبا إذن أن الفتح الإسلامي هو الذي سبب تدمير الوحدة المتوسطية. وبدون إنكار أهمية هذا الفتح وإشعاعه العام على المنطقة، يرى «تيري هانتش» أن هذا التأويل يختزن نظرة عرقية لتاريخ المنطقة، وهو ما زال مقبولاً من طرف الغرب حتى الآن، لكن الفترة الحاسمة التي أبرزت الصراع الحضاري بين شرق المتوسط وأوروبا تمثلت في الحروب الصليبية، من القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر، حيث كرس هذا الصراع قطيعة حاسمة بين الشرق والغرب بعد أن اكتشف هذا الأخير، أن الدعوة المحمدية ليست عقيدة فحسب بل هي مشروع حضاري ينزع إلى

الكونية وإلى ادماج أكبر عدد ممكن من الشعوب والحضارات.

وانطلاقاً من هذا الاحتكاك التاريخي الذي وقع إبان الحروب الصليبية بين أوروبا وشرق المتوسط، تشكلت الصور الأولى المُؤسِّسَة للنظرة الغربية عن الشرق، والتي عملت الكنيسة على نسجها وصياغتها من أجل الانتقاص من الديانة الإسلامية المنافسة لها وتشويه مبادئها والقيم التي تدعو إليها. ويعتبر «تيري هانتش» أن هذه الصور ما زالت تشحن، بشكل غير مباشر، النظرة الغربية التي يحملها الإنسان الغربي العادي عن الشرق المتوسطي، الذي أصبح مع مرور الزمن، بالنسبة لأوروبا الحديثة هو «الآخر بامتياز».

لذلك فالصور الأساسية التي يعتمد عليها الإنسان الأوروبي في حكمه الانتقاصي عن العربي والمسلم، أخذها من مراحل تاريخية ممتدة في الزمن ونابعة، بشكل جوهري، من الخطاب الحاقد للكنيسة الكاثوليكية حينما نظمت حملات تشهير بالإسلام وبهرطقة ودجل الدعوة المحمدية، وذلك ابتداءً من القرن الحادي عشر الميلادي. هذا الخطاب لم يتوقف إلا في بداية هذا القرن حين نددت به الأجهزة الرسمية للمؤسسة الكاثوليكية بهدف إضفاء أبعاد أكثر انفتاحاً وكونية على الديانة المسيحية.

هذا الاحتكاك التاريخي بين شرق المتوسط وأوروبا سواء من خلال الفتح الإسلامي أو أثناء الحروب الصليبية لم ينتج في الوعي والمخيلة الأوروبيتين إلا صوراً سلبية ونظرات قدحية للعربي والمسلم، في حين أنه إبان هذا الاحتكاك لم يكن الموت أو التدمير المتبادل هو الذي ميز الصراع بين ضفتي المتوسط بل كان العلم العربي الذي أعطى وهجاً حضارياً للثقافة العربية الإسلامية

في ذلك الوقت، مصدراً معرفياً أساسياً للنخب الأوروبية ومنه استمدوا مقومات سلطتهم العلمية اللاحقة. لكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو: لماذا استبعدت الذاكرة الغربية كل ما هو إيجابي في الحضارة العربية الإسلامية؟

للجواب على هذا السؤال يعتبر «تيري هانتش» أن التاريخ الغربي شوه حقائق تلك الفترة ولم يحتفظ منها إلا بما يبرز الصراع والتناحر، وسكت، بشكل نسقي، عن كل العطاءات العلمية والحضارية العربية، وذلك لأنه «بين الإعجاب بالعلم العربي والعنصرية المناهضة للإسلام، فإن هذه الأخيرة هي التي أثرت بعمق وباستمرار في العقليات الجماعية للغرب. في حين أن الرفض الديني في القرن الثالث عشر، لم يؤسس أي شعور بالتفوق الكلي على العالم الإسلامي، بل إن «هانتش» يعتبر في مكان آخر من كتابه أن أوروبا اتخذت من العالم العربي ـ الإسلامي نموذجاً علمياً وحضارياً في العصر الوسيط، لأنها كانت في مرتبة دنيا من التطور بالقياس إلى ما وصلت إليه التجربة العربية من ازدهار وتفتح ومجد.

هذا التلاقح، وإن كان الغرب يعترف به بصعوبة قصوى، يطرح، مجدداً سؤال الذات والآخر. فالشرق المتوسطي، إذن ومنذ زمن طويل، شكل ـ وما زال يشكل ـ المغايرة الأكثر قرباً والأكثر عرضة للهجوم. إنه الآخر بامتياز لأنه في وضعية تماس في الجغرافيا كما في المتخيل الأوروبيين. إن هذا الشرق يحضر «بالتناوب وكأنه ملغز ومهدد، مُغْرٍ ورافض، وهو في نفس الوقت متصخر وزاخر، بربري ومرهف، تارة عنيف وتارة لا مبال، إنه

فضاء للافتتان وللهروب وللسخط، ولكنه حاضر دوماً ومختلف على الدوام». إنه تلك المرآة التي ترسل صورة معكوسة تماماً للذات الغربية. لذلك فإن هذه المنطقة من العالم، في نظر «تيري هانتش»، أكثر من أية منطقة أخرى، ساهمت بشكل كبير، في تعميق ذلك التضاد الذي تحدد الغرب من خلاله مرات عديدة. «أن يكون هذا التعريف من خلال تملُّك الماضي أو في تعارض مع الحاضر، فإن الشرق، والشرق المتوسطي بشكل خاص، يشكل بالنسبة للوعي الغربي مصدراً مرجعياً. مرجع متغير في لونه وفي شكله، متناقض في محمولاته، التي تتنوع حسب الظروف، ولكنها ثابتة في وظيفتها الاستقطابية».

2 ـ الشرق وفكر الأنوار

أغلب الصور السلبية التي نسجتها المخيلة الغربية عن الشرق جاءت بواسطة الخطاب المسيحي في القرون الوسطى في سياق الصراع الديني والحضاري الذي شهده حوض المتوسط بين القرن الحادي عشر والثالث عشر. وهذه محطة أولى وضرورية لاستقصاء ملامح الصورة الشرقية في الوعي ـ أو اللاوعي ـ الغربي. وبالرغم من إرادة الإلغاء التي تم التعبير عنها، مِرَاراً، تجاه شرق المتوسط، فإن هذا الأخير شغل الوعي الغربي منذ بدايات تشكل مقوماته، لذلك فإن هذا الغرب وكما أكد «هانتش» على ذلك، لن يستطيع تعريف ذاته إلا من خلال إحضار الآخر فيه. والآخر هنا هو شرق المتوسط بكل تناقضاته وأشكاله، بثوابته ومتغيراته.

لكن ما هي نظرة أوروبا لشرق المتوسط في القرنين السابع عشر والثامن عشر؟ ولِمَ لا يمكن أن يصلح هذا الشرق؟ وما هي

مختلف الدلالات التي اتخذها بفعل الفضول المعرفي الذي كان هو أي الشرق ـ موضوعه؟

والحديث عن أوروبا في السابع عشر والثامن عشر هو حديث عن حضارة تتنامى مقوماتها وتنظر إلى ذاتها وإلى العالم من زوايا مختلفة تماماً، ذلك أن أوروبا بدأت تؤسس القواعد البنيوية لمشروع اقتصادي واجتماعي ذي نزوع كوني. مشروع نظام رأسمالي يستند إلى مقومات العلم والمبادرة والاستغلال والتفاوت والهيمنة. ومن أجل إيجاد قواعد لإنسان هذا النظام التجأت أوروبا إلى اتباع استراتيجية الانتشار والتواجد عبر مختلف مناطق العالم، ولا سيما منطقة البحر الأبيض المتوسط. لهذا السبب أصبح شرق المتوسط موضوعاً للتفكير والتحليل، وقطباً يجذب الفضول المعرفي الغربي الذي يستهدف الاطلاع على عوائده وقيمه وأنماط سلوك ناسه وبالتالي التعامل معه اعتماداً على فهم تام لطبائع شعوبه. هكذا توزعت المواقف إزاء شرق المتوسط من مفتتن بصوره وأشكاله إلى مُسْتَاءٍ من سياساته الاستبدادية ورافض لمؤسساته التنظيمية. وهذا الافتتان أو الاستياء جاء نتيجة احتكاك مباشر بشرق المتوسط حين عملت أوروبا منذ مدة على فتح ممثلياتها التجارية والقنصلية، وبعثت مسافريها ومخبريها وفيها بعد سترسل علماءها وباحثيها. ذلك لأن النهضة الأوروبية انبنت على مفاهيم وتصورات فلسفية وعلمية تتخذ من الإنسان الأوروبي منطلقها ومركزها، ولكنها من أجل نشر هذه القيم الجديدة كانت في حاجة إلى معرفة الآخر وكل ما لا يستجيب للأطر الفكرية والنظرية التي أسست لما سمي بـ «الهوية الأوروبية». لذلك لاحظ

«هانتش» أنَّ الفضول المعرفي الأوروبي في هذه الفترة والرغبة في الاطلاع على اختلافات الآخرين أصبحا «انشغالاً للدولة» واهتماماً جدياً، لأن اختلاف الآخر عنصر يعضد ويحمي الهوية سياسياً وإجتماعياً وثقافياً من جهة، ويفرض على هذه الهوية أن تنظر جيداً إلى ذاتها من جهة ثانية[1].

والقرن الثامن عشر الذي اعتبر تاريخياً بـ«قرن الأنوار» في أوروبا وَفَّرَ شروط إمكانية النظر إلى شرق المتوسط كموضوع للتفكير، وبذلك تدشن، في نظر «تيري هانتش» أول سوسيولوجية عن شرق المتوسط. فلم يعد الأمر يقتصر على القول والحكي والجمع، بل على البحث عن الأسباب العقلانية في الجغرافيا وفي التاريخ وفي المؤسسات. فالشرق يجب أن يُفَسَّر وأن يتحدد. أن يُفَسَّرَ في اختلافه وفي ثباته. وأن يتحدد في التاريخ كلحظة للتقدم أو كأثر لزمن مضى..».

وإذا كانت أوروبا في العصور الوسيطة اتخذت مواقف عدائية من الحضارة العربية الإسلامية وعملت الكنيسة على تشويه صور الإنسان العربي والمسلم، فإن عصر الأنوار، وإن كان لم يكن «أخوياً» أو محترماً لمبادئه «الإنسانية» التي استند إليها بخصوص نظرته لشرق المتوسط، فإنه لم يكن عدوانياً. ذلك أن نظرته للشرق مرتبطة بوعيه العام بذاته بوصفه كياناً متفوقاً يعتمد على العقل ويؤمن بالعلم ويدعو إلى الحرية والتقدم. بمعنى آخر إن «نظرة الأنوار للشرق لم تكن سلبية في كليتها، وهذا لا يمنع من

(1) انظر ملف «مسألة الآخر»، مجلة دراسات شرقية، العدد الثاني، يناير 1988.

القول بأن هذه النظرة كانت تحتوي في ذاتها على سوء تفاهم كبير ما زال يثقل على الغربيين حتى اليوم». وأصل سوء التفاهم هذا يرجع إلى الاقتناع المطلق لدى المفكرين الأنواريين بأن استقصاءهم لشرق المتوسط ونتائج معرفتهم بالآخر انما يعتبر استقصاء يعطي نتائج حقيقية، لأنها «عقلانية».

هكذا إذن تحول شرق المتوسط من تناقض حضاري بالنسبة لأوروبا الوسيطة إلى اختلاف متموج الصور والأشكال وموضوع لتفكير مثقل بمسبقات حالت دون اكتناه حقائق الشرق بالنسبة لعصر الأنوار. وستستمر هذه المسبقات في القرن التاسع عشر، وسيكبر سوء التفاهم عندما انتقلت أوروبا إلى مستوى متقدم في نمو مشروعها الحضاري أولاً. وفي الامتداد عبر مناطق متعددة من العالم ثانياً.

لقد أصبح شرق المتوسط في القرن التاسع عشر موضوعاً يتأرجح بين التخيل والواقع وتحول إلى ضحية لعلاقات القوى ونتاجاً للمتخيل. لقد غدا فريسة للمدافع والرأسمال وعرضة للاستيهامات الغربية.

تغيرت النظرة الغربية نحو الشرق شيئاً فشيئاً، وانتقل الغرب من موقع الملاحظ والمراقب أو المتلذذ بغرائبية الشرق إلى طامع في مقدراته، بل إنه جمع بين إرادة الطمع والرغبة في الامتلاك المعرفي لهذا الشرق حتى تتوفر الشروط الملائمة لتحقيق الطمع وضمان المصلحة. ومن ثم تحول إلى «معلم ابتدائي» كما سماه «تيري هانتش». معلم غير متأدب ولا يحسن احترام قيم الآخرين بالرغم من التظاهر العلني باحترام حقوق الإنسان واختلاف

الثقافات. إن الغرب في القرن التاسع عشر يتظاهر بالاحترام ولكنه يمارس لعبة الإحتقار.

ولا شك أن غزو نابوليون لمصر سنة 1798 كان منعطفاً تاريخياً في أسلوب التعامل الأوروبي مع شرق المتوسط حيث دشن هذا الغزو بداية استراتيجية جديدة لضبط العلاقات بين هذا الشرق وأوروبا. فنابوليون لم يأت غازياً بالسلاح والمدافع فقط، بل وظف في حملته مجموعة كبيرة من الباحثين والمستشرقين والعلماء ليثبت، أولاً أن هناك نموذجاً علمياً يمكن أن يتملك ثقافة أخرى ويتفوق عليها، ثانياً، أن ما يسمى بالاستشراق كاهتمامات علمية متنوعة ارتبط عضوياً بإرادة السيطرة الأوروبية على الشرق.

تفاصيل هذه العلاقة تناولها إدوارد سعيد، بعمق، في كتابه عن «الاستشراق» - والذي يبدو أن «تيري هانتش» يهتدي بكثير من انتقاداته وتأويلاته - والتي تجسد، أي العلاقة بين السيطرة الأوروبية والاستشراق، تحالفاً واضحاً بين السيف والقلم لتطويع شرق المتوسط كموضوع «للعلم» وكفضاء للدمج والاحتواء. ولذلك أصبح الغرب إضافة إلى كونه قوة مادية، سلطة «علمية» تقدم أو بالأحرى تفرض على الشرق ما تعرفه، هي، عنه وعن ماضيه «ومنذ ذلك الحين، لم يعد الأمر يتعلق بفضول لمعرفة الآخر، أو بالرغبة المزهوة بذاتها لتغييره هي التي تشكل صورته عندنا، بل وبكل فظاظة، بالسلطة التي يحوزها الأوروبي للسيطرة عليه واستغلاله».

ولعل الصور التي صاغتها أوروبا عن شرق المتوسط في هذه الفترة التاريخية، إضافة إلى ما راكمته «اجتهادات» الكنيسة في القرون الوسطى، وتأملات عصر الأنوار، ما زالت تشكل الصور

الأكثر انتشاراً في أوروبا حالياً. والملاحظ أن هذه النظرات ارتبطت باستمرار، بسياسات توسعية واستعمارية. ويرى هانتش: «أن الاستعمار والعقلية التي سبقته وواكبته وتلك التي يشعر بحنين لها حينما ينتهي - أنتج عن شرق المتوسط مجموعة حماقات لا تنفذ، والتي ما زالت تستخدم كقاموس بالنسبة لعدد كبير من الغربيين في كل مرة يتعلق الأمر بالحكم على العالم العربي - الإسلامي. إن أوروبا القرن التاسع عشر والقرن العشرين اختلقت أسوأ سلسلة من الصور التي رسمت للشرق في تاريخه».

بل إنه حتى اللاتسامح الديني الذي عبرت عنه الكنيسة في العصور الوسطى للحد من المد الحضاري والديني الإسلامي، حتى هذا اللاتسامح لم يذهب بعيداً فيما ذهبت إليه المرحلة الاستعمارية الأوروبية من تشويه وإلغاء لماضي وحاضر شعوب شرق المتوسط، وذلك بالرغم من الافتتان الذي يحركه هذا الشرق باعتباره مصدراً إغرابياً للتخيل الغربي.

إن الاحتقار الأوروبي لمنطقة شرق المتوسط عبر عن شعور بالتفوق لخدمة السيطرة، حيث تحوَّل هذا الاحتقار، في هذه الحالة، إلى موقف جماعي ينخرط فيه الفرد بالرغم منه. وشرق المتوسط يمثل في مشاعر الاحتقار الغربية مكانة متميزة من بين الشعوب التي خضعت للاستعمار؛ أولاً لأنه في وضعية تماس جغرافي مع أوروبا؛ وثانياً بسبب ما يستحضره من ماضٍ ثريٍ تطالب أوروبا بشرعية وراثته لأن الشرق الحديث والمعاصر غير جدير به.

من هنا أصبح الغرب ينظر إلى الشرق كلحظة انغلقت وتم

تجاوزها من طرف التاريخ الكوني. ولعل هيغل أكبر من نَظَّر لهذا الموقف، إذ اعتبر أن الإسلام انسحب منذ مدة، من مجال التاريخ ودخل في «لامبالاة وهدوء الشرق» في حين أن الغرب يمثل اكتمالاً للعقل وتتويجاً للحرية.

مرة أخرى يحل الغرب محل الآخرين للحديث عن تاريخهم وثقافتهم. فأوروبا، وحدها، تعتبر، في سياق اكتمالها، أنها وصلت إلى مستوى الوعي بذاتها كشرط لحريتها، الأمر الذي يجعل منها ذاتاً فاعلة في التاريخ.

ومع أن هيغل لا ينكر عطاءات الحضارة العربية الإسلامية ولا سيما في مراحلها الأولى، بل إنه يعترف أن «العلم والمعارف، الفلسفية منها بالخصوص، أتت إلى الغرب من عند العرب» و«أن شرارة شعر راق وخيال حر اشتعل عند الألمان من خلال الاحتكاك بالشرق». ليس هناك إذن أي تعبير للتقليل من الإسهام الحضاري العربي عند هيغل، ولكنه مع ذلك، يرفض إدخال الحضارة العربية في الصيرورة التي رسمها للتاريخ البشري.

نستنتج من هذا أن الشرق لا قيمة له خارج ما يمنحه له الغرب من أحكام وآراء. وبذلك يغدو الشرق «نتاج» فكر الغرب وما تنطق به فلسفته. فالغرب من منطلق وعيه بذاته وبحريته وبتقدمه يعترف بمن يشاء ويلغي من يشاء. هو الذي يسمي الحضارات والمجتمعات والتاريخ. لقد أعطى لنفسه، ولا سيما في القرن التاسع عشر، صفة الوعي الكوني ومركز القيم الانسانية.

في مقابل هذه النزعة المتمركزة على الذات والغرب نجد

اتجاهات أخرى تريد الانفلات من قبضة هذه النزعة لتحاور الشرق من منطلق مغاير. أو بالأحرى لتتغذى من صوره وأشكاله وأساطيره. وبذلك يغدو الشرق في الوعي أو اللاوعي ـ الغربي مزدوجاً: شرق مُلْغَى كمجتمع وكحضارة، وشرق معترف به كأسطورة وكحلم. «بقدر ما يتم تجاهل وتزييف وتدمير الشرق الاجتماعي بقدر ما يحتفظ بالشرق المحلوم به باعتباره فقاعة ثمينة للمجال الذهني الغربي. وفي مقابل النفي الدمجي للسوسيولوجيا هناك تثمين شاعري... مُهْمَلٌ في واقعه العيني، يستخدم هذا الشرق، في كليته، لتأثيث وإغناء المتخيل الغربي».

وهذا البعد الأسطوري والحلمي الذي اتخذه شرق المتوسط في المخيلة الغربية حتى وإن عبر عن ضرورة جديدة بالنسبة للإنسان الغربي الباحث عن خلاصه الروحي أو الهارب من الضبط العقلاني المتنامي، فإن ذلك لم يكن بالنسبة لتيري هانتش في كثير من الأحيان إلا تعبيراً عن أشكال «سطحية». كما هو الشأن عند شاتوبريان «الذي التجأ إلى الشرق لملء خزانه الشخصي من الصور» كما قال أدوارد سعيد.

3 ـ العرب والقلق الغربي

إعتبار الشرق مادةً وموضوعاً للدمج والاستغلال أو للاستيهام والتصوف والشعر، لم يسمح للغرب بالنظر إلى الشرق كذات مفكرة أو كتعبير عن إرادة للقوى تتغيا الخلاص والتحرر من هيمنة الغرب. وفي كل مرة ينهض شرق المتوسط للإعلان عن اختلافه وعن رغبته في السيادة على مقوماته وتحصين عناصر هويته، تنتصب في اللاوعي الغربي كل الصور السلبية التي نسجتها

المخيلة الغربية عن الإنسان الشرقي الذي لا ينظر إليه ككائن يطالب باحترام حريته أو كجيوش يتعين تدميرها، بل يتعامل معه دائماً كمتمرد وكعدو وكمُنَاهض للأوضاع القائمة.

لقد أصبح شرق المتوسط مصدر قلق غربي حاد. وهذا القلق يجعل المتخيل الجمعي الغربي في حالة خاصة من الاستنفار. ففي كل مرة يعلن شرق المتوسط عن حقه في الوجود ـ وليس هنا مجال مناقشة مختلف الطرق التي يعبر بها عن هذا الحق ـ تتفجر الأحكام المسبقة والمواقف المعيبة والصور التائهة التي تراكمت في المخيلة الغربية منذ مدة طويلة وترسخت في الذاكرة الجماعية. فأمام كل أزمة مع شرق المتوسط تنشط مختلف تعبيرات العداء الغربي للشرق العربي ـ الإسلامي الذي عانى وما زال من مظالم غربية لا حصر لها. مما جعله من أكثر مناطق العالم تـوتراً. وبالرغم من ذلك «فالغرب يبدو وكـأنه لم يفهم أي شيء من التجربة الاستعمارية القاسية حيث ما زال يواصل، منذ 1945، سياسة مضطربة وفوضوية، ضيقة الأفق، تزكيها تدخلات خرقاء ومُخْجلة».

إن الشعور المناهض للعربي والمسلم يمثل بالإضافة إلى معاداة التجربة السوفياتية أكثر أنواع المشاعر تقززاً ونفوراً التي أنتجها الغرب المعاصر «بدون تعقل» كما يقول «تيري هانتش»، قد يبدو على هذا الحكم بعض المغالاة، لكن صاحب «الشـرق المتخيل» يعتبر أن النزعة المناهضة للعرب تصاعدت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حيث حلت ـ أي هذه النزعة ـ محل معاداة السامية واستبدل باليهودي العربي والمسلم باعتبارهما عناصر غير

مـرغوب فيهـا (مثل المهـاجرين في أوروبـا) أو كقوى مـاليـة (البترودولار)، بينما استثمر «اليهودي»، وفي هدي الصهيونية المنتصرة، ذلك في المهمة المريبة المتمثلة في الدفاع عن الغرب في المتوسط الشرقي وتطهير أوروبا من الجريمة التي اقترفتها في حق اليهودية؟

لقد حاول «تيري هانتش» في «الشرق المتخيل» أن يتناول مجموعةً من المواقف النقدية الغربية للمتخيل الجمعي المعادي للعربي وللمسلم، وأن يتعرض لبعض الأسماء التي استطاعت الانصات إلى الإيقاع التاريخي والحضاري لشرق المتوسط، الأمر الذي دفعها إلى التحاور معه ومساندتـه وصياغـة بعض أسئلته والتعبير عن اختلافه. فالغرب، كما هو معلوم، ليس كياناً كلياً موحَّداً، بل تَعْبُرُه كثير من التناقضات وتسجل، ضمن صيرورته، كثير من لحظات النفي والاعتراض. ففي نفس الوقت الذي بدأ الغرب فيه يتوسع عبر العالم لفرض نموذجه الاقتصادي والحضاري العام على الحضارات الأخرى، برزت من داخل الثقافة الغربية أصواتٌ وكتابات تعلن انحطاط واندحار الغرب واحترام الثقافات الأخرى، ولا سيما الثقافة العربية ـ الإسلامية، كما هو الشأن عند شبنغلر أو عند توينبي اللذين يعبران، كما يرى هانتش كل داخل حدوده المختلفة، «عن تفجير الرؤية الأحادية للتاريخ وللصيرورة الإنسانية». فالمشاهد الدرامية التي خلقها التوسع الغـربي عبر العالم، وخصوصاً في شرق المتوسط، خلقت لدى بعض المثقفين الغربيين رغبة ـ واعية أولاً ـ في التقارب مع الآخر والتصالح مع الشعوب المستعمرة.

وهناك من المثقفين الغربيين من ذهب بعيداً في التعبير عن شقاء الوعي الغربي إزاء شرق المتوسط، فلوي ماسينيون كان «يعاني مع الإسلام أو بالأحرى كان يشعر، ولو جزئياً، أن مسؤولية الفشل الأوروبي في الشرق الإسلامي، تُثْقل على كاهله». الأمر الذي أدى به إلى التأكيد على أنه من أجل فهم الآخر لا يجب ضمه والاستيلاء عليه بقدر ما يتعين على المرء أن يتحول إلى ضيف عنده.

لا نريد أن نستعرض كل النماذج النقدية الغربية التي أدرجها «تيري هانتش» في سياق محاسبته للوعي ـ واللاوعي ـ التاريخي والسياسي الغربي لشرق المتوسط لأن مفكرين وباحثين أمثال ماكسيم رودنسون وجاك بيرك وآخرين، لعبوا دوراً كبيراً في تفكيك الرؤية الغربية لشرق المتوسط وفي فضح خلفياتها العنصرية واستنكار السيطرة الاستعمارية، وفي المقابل تعمقوا في دراسة التاريخ والفكر والواقع العربي ـ الإسلامي وقدموه داخل الحقل الثقافي الغربي بأساليب تتميز بكثير من الاحترام والإعجاب دون إعفاء موضوعات دراستهم من النقد والتأويل والاختلاف.

ليس معنى هذا أن هؤلاء المفكرين توفقوا دائماً في ملامسة البنية الفكرية والاجتماعية لثقافات شرق المتوسط، أو أنهم استطاعوا خلق حوار متكافىء مع مقومات هذه الثقافات. فالمسألة تتجاوز إمكانياتهم الذاتية وتتعدى قرارهم الشخصي في الاختلاف عن النزعة المتمركزة حول الغرب. ذلك لأنهم نتاج الثقافة الغربية ويصعب جداً خلق حوار حقيقي بين المُسَيْطِر والمُسَيْطَر عليه طالما أن هذا الأخير يجد نفسه عاجزاً عن تغيير ميزان القوى الذي

يفترض كل أشكال التبادل بما فيها الثقافة. فميزان القوى ليس عسكرياً واقتصادياً وتكنولوجياً فقط بل إنه «علمي» كذلك، ونحن نعرف أن العلم الحديث، ولا سيما العلوم الإنسانية، نشأت وتطورت في الغرب ومنه انطلقت لدراسة الآخر اعتماداً على مناهج تدعي أنها «موضوعية»...

وهنا تطرح الأسئلة التالية: إلى أي حد وصل هذا الادعاء؟ وهل يمكن تجاوز حدود الاستشراق والتماس علاقة جديدة مع الآخر مبنية على معرفة أكثر صدقاً لأنها أكثر علماً بالمآزق التي سقط فيها الباحثون السابقون؟ ثم هل العلوم الاجتماعية تساعد، اليوم على طرح السؤال المزدوج للهوية والمغايرة بشكل عقلاني؟

هذه بعض الأسئلة التي يبدو أنَّ كتاب «الشرق المتخيل» منشغل بها في الدرجة الأولى، ذلك أنَّ من بين الهموم المسيطرة على تفكير «تيري هانتش» يَبْرُزُ هَمٌّ تحرير العلوم الإنسانية من نزعتها العرقية الغارقة في وهم تفوقها وقدرتها على تملُّك الآخر علمياً ومعرفياً وإخضاعه، بالتالي، إلى دورة التاريخ الغربي.

تحرير العلوم الإنسانية من كل العوائق التي تحول دون استبار حقائق الآخر، شرط جوهري أيضاً لتخليص المخيلة الغربية من أحكامها المسبقة وصورها المعيبة تجاه العربي والمسلم. فإذا كانت الكنيسة في العصور الوسطى دشنت حملة العداء للحضارة العربية ـ الإسلامية. وإذا كانت الأنوار حاولت إقامة «سوسيولوجيا» تقريبية لشرق المتوسط وإذا كانت الحركة الرومانسية احتضنت شرقها الروحي والإغرابي في سياق احتجاجها على الصراحة

العقلانية للأنوار، وإذا كان التوسع الاستعماري الغـربي كرَّس وعَمَّق كل ما هو سلبي وهجائي في حق العربي والمسلم، فإن العقـل الغربي المتحـرر، الآن، مطالب بتكسيـر كل القـوالب والوسائط التي تتدخل في عملية إدراكه لشرق المتوسط، وبالكشف عما يحول دون النظر إلى هذه المنطقة من العالم في ماديتها وتاريخيتهـا وحركية مجتمعاتها وثقافاتها.

هذه هي الفكرة المركزية التي تحرك تفكير «تيري هانتش» في «الشرق المتخيل». قد تبدو بسيطة في صياغتها أو تفتقد إلى الأصالة، لكن كتاباً من هذا النوع يـشكـل، فـرصة ثمـينة لإحراج الوعي الغـربي وطَـرْق مخيلته والهجـوم على موقفـه المعادي لشرق المتوسط. ثم إن هذا الكتاب لا يشغله الشرق كشرق بل كفضاء متخيل وكنسق رمزي داخل الوعي واللاوعي الغربيين. وبالتالي فما أسماه بجدل الهوية والمغايرة هو موضوعه ومنطلقه وهاجسه الفكري. فتعريف المغايرة، عند هانتش، ليس إلا وسيلة لتمثل أو رفض الذات، ثم إن «الهوية الثقافية» تُبْنَى وتتأسس في إطار علاقات وثيقة مع الآخر، وفي غالب الأحيان ضد الآخر.

إذا كان الأمر كذلك وسلمنا بهذه البديهة فإن الهوية الثقافية في نظر هانتش، «هي ما تفرضه صدمة الحداثة من إعادة نظر». قد يفتقد هذا التعريف إلى الدقة ولكنه يقترب من الإشكالية الأساسية التي عرفها شرق المتوسط منذ قرنين، لأنها تترجم، بوضوح، الصيغة التي تطرح بها تلك العلاقة المتوترة بين الحداثة والتقليد.

4 ـ الهوية والحداثة

إن الحديث عن الهوية حديث شائك وإشكالي ويدخل ضمن سياق رهان استراتيجي، لذلك من الصعب حصرها في تعريف واحد ونهائي. و «تيري هانتش» يعترف «أن إشكالية الهوية يمكن أن تجعلنا في أية لحظة، نتعثر في صراعنا ضد الاكليشيهات القديمة بمجرد ما نريد تعميقها. كليشيهات قديمة ولكنها أيضاً عادات قديمة. لقد عملنا، وبسرعة، داخل الثنائية الخلافية: «تقليد ـ حداثة» على تحليل التقليد من حيث كونه لا يتلاءم مع الحداثة (التي انتصبت كمعيار، أو قُبلت كضرورة تاريخية لا مناص منها). من هنا ذلك الميل الذي يصعب كبحه نحو إصدار أحكام تشخيصية حول الإسلام و «العقلية العربية» أو حول أية مقولة كليانية مطالبة بتوصيف الآخر في ماهيته الجماعية وبتعيين ما لم يساعده على الدخول كلية إلى الحداثة.

إن التحولات الكاسحة التي شهدها العالم في العقود الأخيرة تفرض على كل ثقافة أو مجتمع ضرورة تحديد ذاته وإعادة صياغة مكوناتها، سواء كان ذلك اعتماداً على مقولات وأطر تحترم ضوابط العقل أو استلهاماً لمعايير أسطورية. المهم أن الزمن المعاصر لم يعف أحداً ولن يعترف، مستقبلاً بأية جماعة هجينة لا تتقدم إلى العالم بملامح واضحة وبحضور قوي في تميزه. وهذه الإعادة صياغة لا يمكنها أنْ تتم، اليوم أكثر من أي وقت مضى، دون التفكير في الاختلاف ودون أخذ نظرة الآخر وحضوره في الاعتبار. وهذه القاعدة تنطبق على الغرب كما على الشرق. وإن كانت هذه الجدلية لا تطرح بنفس الحدة والدرجة على طرفي الجدلية

لاعتبارات تاريخية وثقافية. ويرى «هانتش» أنه بالنسبة للشرق «فإن هذه الضرورة الجدلية لها مظاهر مؤلمة وتطرح صعوبة خاصة، إذ كيف يمكن التفكير في الآخر دون التفكير مثله، والارتهان لرؤيته المسيطرة للعالم؟».

سؤال بهذه الصياغة يفترض خطر «الاستعمار الثقافي» الوارد دوماً طالما أن علاقات القوى مستمرة في لا تكافوئها. أما الغرب فإنه يعاني من هذه الجدلية بطريقة معكوسة، ذلك أنه طالما لم يحرر نظرته للآخر من الخلفيات الاستعمارية فإن هذا الآخر سيظل، بالنسبة إليه، مجرد موضوع لا يرقى إلى مستوى مغايرة تساعد الغرب على إعادة النظر في مقومات هويته. فما زال هذا الغرب يتعامل مع شرق المتوسط من خلال وسائط أغلبها منبعث من أكثر مناطق المتخيل غوراً. وهذه الوسائط تارة يعبر عنها في شكل أحكام مسبقة وتارة في شكل صور تُسِيءُ بها للتاريخ وثقافة شرق المتوسط.

يتعلق الأمر إذن بضرورة تحرير الوعي - واللاوعي - الغربي بشرق المتوسط. والابتعاد عن كل الآراء القبلية التي ترفض النظر إلى هذه المنطقة من العالم والانصات إلى إيقاعها ونبضاتها. ذلك أنها بلغت مستوى متقدماً في القدرة على الحكم، هي بدروها، على هذا الغرب المتغطرس.

صحيح أن هناك مفارقة تراجيدية تميز تاريخ العلاقات بين شرق المتوسط والغرب. ذلك أن هذا الأخير يُعَرِّفُنا كما يشاء، كما يقول هشام شرابي، وهو، «بقدرته الفائقة على تسمية الأشياء، إذ يسمينا، يحدد ماهيتنا (من نحن وما نحن) وبالتالي يقرر موقفه منا

وأسلوب معاملته لنا: نحن «إرهابيون» مثلاً، إذا لم نتنازل عن مطالبنا وتجاسرنا على القتال من أجلها ونحن «معتدلون» إذا رضينا بالمساومة وقبلنا بالأمر الواقع. وفي كل الأحوال، هدفه بالنسبة إلى الآخر، هو أن يخصيه، بالمعنى الفرويدي للكلمة، كشرط للهيمنة عليه كلياً [1].

سيبقى هذا التوتر قائماً بالرغم من كل صيغ «التعايش». لأن المسألة رهينة بطبيعة علاقات القوى وبالشروط العامة لتأكيد الذات، وفي غياب هذه الشروط سنبقى نتبع السياسة التي يختارها الغرب لنا، ونسلك سبلاً «نضالية» يمليها «هو»، عنا، ونتحاور أو نتفاوض معه حينما نرضخ للقواعد التي يفرضها «هو» علينا.

هذه بعض تعبيرات المفارقة المؤلمة التي تميز العلاقة بين الغرب وشرق المتوسط. وكتاب «تيري هانتش» «الشرق المتخيل» توخى نقد هذه العلاقة والكشف عن تاريخية تلك المفارقة. كل ذلك من أجل الوصول إلى القول بأن الغرب، وذلك منذ مدة طويلة، لم يع أنه باهتمامه بالآخر فإنه يهتم بذاته، وأنه يصعب تعريف الذات دون صياغة قواعد التفاوض أو التناحر مع الآخر كاختلاف قد يكون جذرياً في نقده ومعارضته.

لقد قال أرنست رينان مرة أن الشرق «ضرورة ثقافية» بالنسبة[2] للغرب. قال هذا بالرغم من تبرمه المبدئي من الأطر الفكرية

(1) هشام شرابي، الثقافة العربية في المهجر، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1988 ، ص 26.

(2) Claude Lianzu; L'Orient, Miroir de la Crise de l'Occident. Revue d'Etudes palestiniennes, N. 28; été, 1988.

والدينية والاجتماعية التي ينسج الشرق داخلها تفاصيل حياته. ويمكن أن نقول أنَّ الغرب، أيضاً «ضرورة ثقافية» لا يمكن الانفلات منها.

غير أنه آن الأوان لإعادة النظر في مفهوم الغرب. فكم التبس هذا المفهوم في الوعي ـ واللاوعي ـ العربي! ذلك أن المخيلة العربية الإسلامية تختزن، هي بدورها، صوراً متناقضة للغرب. لذلك يتعين الكشف عن مدلولات هذه الصور وتفكيك مسبقاتها ونقد «الغرب المتخيل» الذي ما زال يحدد كثيراً من ردود الأفعال والمواقف العربية. فبالرغم من العداء أو التبرم المبدئي منه فإنه حالٌّ في كثير من تفاصيل الحياة العربية. من هنا ضرورة محاورته فينا واستبعاد ما يشكل فيه عناصر الإقصاء أو الاحتواء والتجاوب مع ما يمثل الجانب الإنساني والمتحضر فيه حتى يتسنى للكائن العربي اكتساح حريته وتشييد مشروعه الحضاري المتميز الذي بدونه لن تعترف به الحضارة الإنسانية لا حاضراً ولا مستقبلاً.

إنَّ كتاب «الشرق المتخيل» لتيري هانتش بقدر ما يغوص في الذاكرة الغربية لاستقصاء مختلف الصور والأساطير التي اختزنتها عن شرق المتوسط؛ بقدر ما يوفر انفتاحات لأسئلة جوهرية تمس التاريخ والواقع والفكر العربي. و«تيري هانتش» حين أراد نقد الرؤية السياسية الغربية لشرق المتوسط، اضطر إلى تكوين معرفة مغايرة لهذا الشرق ليس فقط كما صاغها بعض المستشرقين بل أيضاً كما بلورتها نصوص كل من عبد الله العروي وهشام جعيط وعبد الكبير الخطيبي وإدوارد سعيد. إن الأمر يتعلق بحوار حقيقي، كل طرف فيه يقدر هوية واختلاف الآخر بدون ميل نحو

السيطرة من جهة وبدون شعور بالدونية من جهة ثانية.

إنَّ الغرب كيان متعدد ونسبي، و «الالتباس» الأساسي الموجود في «الشرق المتخيل» هو عدم تفريقه بين أوروبا والغرب ولا سيما في القرن العشرين. فلم تعد أوروبا هي الغرب، لأن هذه القارة التي شكلت نقطة انطلاق ما يسمى بالغرب، أصبحت، هي بدورها، تلهث وراء «غرب» تجاوزها وتخطى إرادتها وقدرتها الحضارية. لذلك قلنا بأنه على الفكر العربي المعاصر أن يراجع تصوراته للغرب والنظر فيما يشكل الجوانب المتخيلة فيه وما يمثل الجوانب الواقعية منه، ومن ثم صياغة ممارسة نظرية جديدة تتعامل مع «الغرب» كاختلاف محفز لاستنهاض الذات وكتحدٍ يتعين التحاور معه بلغة تفجر عناصر الهوية العربية في تعبيراتها الأكثر إبداعية.

الفصل الرابع

المتخيل والغرابة

1 ـ بين الفلسفة والأدب

يعلمنا التاريخ أن الفلسفة ـ خصوصاً في التاريخ الفكري للغرب ـ كانت تشمل كل العلوم والأنشطة الفكرية في فترة من الفترات الزمنية. فكان الفيلسوف النسقي لا يترك مجالاً إلاّ وأخضعه لنمط سؤاله العام، وأدخله ضمن تصوره عن العالم والإنسان والمجتمع. أفلاطون فكر في السياسة والرياضيات والاجتماع والفن والأدب والحرب والسلم والنحو واللغة. . . بحيث لم يترك اهتماماً إلا وعمل على ضمه داخل نظامه الفلسفي الشامل. وأفلاطون ليس إلا مثالاً واحداً يبين مدى الشمولية التي كان عليها الفكر الفلسفي طوال فترات كثيرة من التاريخ الغربي.

ومع ذلك فإن الأدب، مثلاً، يمتلك ايقاعاً تاريخياً لا يستجيب دائماً إلى منطق الاحتواء الذي تأسس عليه الفكر الفلسفي القديم والكلاسيكي. والكتابة الأدبية كشكل خصوصي من أشكال التعبير، سواء كانت شعراً أو مسرحاً أو رواية، لها تراثها ورموزها وأسماؤها

التي صاغت معالم فكرية قد لا تلتقي مع الفكر الفلسفي في فترة تاريخية محددة وقد تشكل عنصراً مكوناً من عناصر منطقة فكرية لزمن محدد.

والمعروف أن الفلسفة ما قبل ـ السقراطية، أي ما قبل ظهور النسق الأفلاطوني، تم التعبير عنها بواسطة القصيدة والشذرات النثرية. فنحن لا نعرف تصور بارميندس إلا من خلال قصيدته «في الطبيعة»، وموقف هورقليطس إلا من شذراته المكثفة في اختصارها ودلالاتها. وبمعنى آخر إنَّ الفكر الفلسفي الغربي في بداياته اليونانية لم يكن يحتاط من اللغة الشعرية والأدبية كوسيلة لترجمة تصوراته ورؤاه.

ويمكن أن نقول، بالرغم من كل أشكال التساكن والتعايش التي عرفتها العلاقة بين الأدب والفلسفة، بأن هذين النمطين من الكتابة كانا دائماً في حالة صراع. فكل نمط يعتبر ذاته قطع أشواطاً في سبيل تلمس الحقيقة أو اكتنه كثيراً من الحقائق.

الفيلسوف بلغته التجريدية الصارمة في عقلانيتها أحياناً والغامضة في صياغاتها أحياناً أخرى.. يدعي الإحاطة بكثير من مستويات التفكير سواء كانت علمية أو أدبية... والأديب ذاته يمكن أن يقول بأنَّ حدود اللغة المنطقية لا تسمح بترجمة نبضات وكشوفات تخترق العقل وتجاوز صرامة القياس. ومن ثم فإن الحقيقة التي يبلغها الفيلسوف لا ترقى إلى مستوى قدرة المتخيل الأدبي على اكتناه الغامض بواسطة المجازات والاستعارات.

يبدو أن هذه العلاقة المتميزة بكل أشكال الصراع بين الأدب

والفلسفة تتغير معالمها حين نعثر على فيلسوف يسكنه أديب ينتقض على تكوينه الفلسفي، ليلتجىء إلى استعمال اللغة الشاعرية، أو أن نصطدم بأديب يستدعي منا كثيراً من اعتبارات السؤال والمقاييس الفلسفية. فأسماء مثل أبي العلاء المعري والمتنبي وهولدرلن ودوستوفسكي وفولتير.. أسماء احتكرها التاريخ الأدبي منذ زمن طويل.. لكن نصوص هؤلاء الشعراء والروائيين لا يمكن حصرها في مجال الأدب، لأنه يجوز التعامل مع كثير من أجزائها انطلاقاً من اعتبارات التفكير الفلسفي. كما أنّ فلاسفة مثل ابن طفيل صاحب قصة «حي بن يقطان»، أو جان بول سارتر وآخرون يدخلون ضمن المجال الفلسفي، لكن الأديب منهم كثيراً ما ينفلت من صرامة الفيلسوف ليترجم تصوراته وأفكاره بواسطة الرواية أو الشعر أو القصة وهكذا يمكن للفيلسوف ـ الكاتب أنْ يضيف إلى الحقل الأدبي إسهامات لا تأتي من داخلِ هذا الحقل ذاته كما يجوز للأديب المتفلسف أنْ يفتح سبلاً للتساؤل قد تسعف الفيلسوف على تعميق كثير من رؤاه وتصوراته.

اجتمع في سارتر، مثلاً، الفيلسوف والكاتب والروائي والمسرحي والباحث والناقد وكاتب المقالة والمناضل. كان يعتبر نفسه مثقفاً كونياً لا تقتصر اهتماماته على ما يجري في وطنه الأصلي بقدر ما يتعين الانخراط والمساهمة في كل حركة إنسانية تنزع نحو التحرر والاستقلال. ولهذا السبب، عدَّل من أساليب كتاباته للوصول إلى مختلف الفئات من الناس، ورمى من أسفاره إلى مساندة الحركات والشعوب التي تطالب بالحرية واسترجاع الهوية الوطنية. ومن ثم فإنّ سارتر لم يتوقف أبداً عن التأكيد بأن

في ما كتبه ومارسه إلحاحاً على قيمة الحرية بالنسبة للإنسان، وبأن أي إنسان لا يرقى إلى مستوى إنسانيته إلا إذا توصل إلى صياغة هويته ووعي كرامته. فالشعر والـرواية والفلسفـة.. أشكال من الممارسة الحياتية تكتسي أهمية بالتـطبيق العملي لأنها تـرشد الممارس وتسترشد به.

من جهة ثانية، فإن نصوص سارتر سواء الروائية أو المسرحية أو النقدية تضمنت أفكاره الفلسفية حيث عمل على صياغتهـا بأساليب فنية أو أدبية جعلت من شخوصه أفكاراً تتحرك في الواقع وتعبر عن ذاتها بالفعل. ولذلك لم يكن من الضروري، للإحاطة بفلسفة سارتر الوجودية، أنْ يكون القارىء لأعماله الأدبية ملماً بالفلسفة لكي يفهمها ويتفاعل مع شخوصها وأفكارها.

إن نموذج سارتر لا يمكن تعميمه على كل الفلاسفة أو الأدباء وإنَّ ما توخينا الإشارة إليه فيما تقدم هو التأكيد على أن الفلسفة، المعاصرة بشكل أخص، انتفضت على كثير من المقاييس العقلانية الصارمة التي تميزت بها الفلسفات السابقة، وانتهى عدد كبير من المهتمين بالفكر الفلسفي المعاصر، إلى القول بأنَّ المسألة لا تتعلق بمجال معرفي أو إبداعي معين بقدر ما تشمل قضية جوهرية يمكن تلخيصها في قضية الكتابة.

2 ـ التناص وصور الأجنبي

نسعى، هنا إلى الاقتراب من قضيـة فكريـة ذات جاذبيـة خاصة، يلتقي فيها الإبداعي بالجهد التنظيري. ويتفاعل فيهـا المتخيل بمسائل الذاتية والاختلاف. وهذه القضية تبرز، بقوة، من

خلال تناول موضوعات السفر والغـرابة، الهـوية والمغـايرة في الكتابة. وسنعمل على طرجها متخذين من كتاب «صور الأجنبي في الأدب الفرنسي» لعبد الكبير الخطيبي[1]، ذريعة في سبيل ذلك.

يقـول الخطيبي في روايتـه «عشق اللسانين»: «للتخيـلات أعطيت جزئي المحترف. للفكر عصياناتي المتعـددة وللأوهـام بهجتي المستعصية. لقد قطنت، وهذا صحيح، بلداً بعد بلد. أما اليوم فإنني ذاهب وباق: إنني إذن منفصل. متعة السمو، والارتفاع بدون عمق. الشرق ـ آه نعم ـ هـو وطني في حين أنني أغير اتجاهي نحو قارات أخرى. السفر؟ إن السفر دائماً أمامي: إنني مغمور»[2].

إن نصوص الخطيبي موزعة، حسب اعترافه، بين التخيل والفكر والوهم. وهو يحدد ذاته كمسافر يتجول بين أطـر هذه المجالات على المستوى الرمزي. كما أنه ينتقل بين الفضاءات. فهو موزع بين البقاء والذهاب، بين الاستقرار والتيه، ويعاند كل انتماء أحادي سواء على صعيد الأجناس التعبيرية أو على الصعيد الثقافي والسياسي.

ومنذ «الذاكرة الموشومة» والخطيبي يفكر ليس فقط في مسائل تحليل آليات المجتمع أو في قضايا النظرية الاجتماعية والسياسية

(1) Khatibi (A): Figures de L'etranger dans la litterature Française, ed. Denoel, Paris, 1987.

(2) Khatibi (A); Amour Bilingue; ed. Fata Morgana, Paris, 1988; PP.128-129.

أو حتى بعض أسئلة الوجود المغربي والعربي، بل إنه ينتقل أيضاً، وبشكل مواز أو متداخل أحياناً، بمجالات الإبداع والكتابة والتخيل. إنّ هذا المفكر مترحل بين الأجناس ونافر من كل نزعة نسقية، لذلك تجده يكتب في الفكر بأساليب الفنّان، ويبدع في الأدب بأشكال المفكر. فرواية «كتاب الدم» ليست رواية وحسب بل كانت مناسبةً لصياغة مجموعة من القضايا الفكرية في شكل سرد روائي[1].

يتعلق الأمر عند الخطيبي بهجرة لا متوقفة للنصوص حيث تتداخل الأجناس وتتكسر حدود الحقول المعرفية والإبداعية لإنتاج نص متعدد ومتوتر الرموز. من هنا يأتي اهتمام الخطيبي، إبداعاً وتنظيراً، بقضايا التخيل والمتخيل.

ففي كتابه «صور الأجنبي في الأدب الفرنسي» يحاور بعض النصوص الإبداعية الفرنسية ويلاحق مدى تمثلها للآخر والأجنبي والغريب. وحواره هذا ليس جديداً، لأنّ كتابة الخطيبي، منذ بداياتها، جاءت مسكونة بقضايا الآخر، لا سيما وأنه يكتب بالفرنسية. لذلك فالمسألة بالنسبة إليه ذات خلفية حضارية، ووعيه هو وعي مغربي عربي مسكون بالتعدد ومخترق بكثير من أشكال الاختلاف. فالغرب كتعبير حضاري متنوع وليس فقط كإرادة للقوة والسيطرة، حال من وعي أو لا وعي هذا المفكر، لدرجة أدى به الأمر في إحدى المرات إلى القول بأنه يفكر من خلال عنصر مقموع في الوعي العربي ألا وهو الفكر الغربي ابتداء من الفلسفة

(1) انظر القسم الثاني عن أعمال عبد الكبير الخطيبي في كتابنا: الهوية والاختلاف في المرأة، الكتابة والهامش، دار افريقيا الدار البيضاء 1988.

اليونانية إلى الآن. فكل كتاباته النظرية تشهد على هذا الكلام من «الاسم العربي الجريح» و«النقد المُـزْدَوج» و«الحمى البيضاء الصهيونية والوعي الشقي» و«المغرب المتعدد» إلى هذا الكتاب الذي بين أيدينا «صور الأجنبي»، لم يتوقف هذا الباحث عن خلق فرص الحوار- أو السجال- الفكري مع بعض مفكري ومبدعي الغرب. حتى أنه في فترة كتابة «المغرب المتعدد» بدأ الخطيبي يتكلم على غرار الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ديريدا، عن «استراتيجية للتفكيك» تسعى إلى خلخلة طمأنينة التراث والغرب والواقع. استراتيجية ذات اتجاهين رئيسيين في مسارها النقدي: إستنطاق أساسيات الذات، ومساءلة ميتافيزيقا الآخر.

ويبدو أنَّ الخطيبي لم يخرج بعد من هذه الإشكالية حين انخرط في محاورة متخيل الفرنسي وحضور الأجنبي فيه. حتى ولو بدا أن في هذا الاختيار ابتعاداً عن مواجهة القضايا الكبرى التي تواجه الفكر العربي المعاصر، فإنَّ الاهتمام بموضوع تمثل الأجنبي في الإبداع الفرنسي، حسب ما يظهر لنا، هو شكل مغاير من أشكال تناول قضايا الهوية والغرب، التحرر والهيمنة. لذلك فإن طرح موضوع ما أسماه الخطيبي في نهاية كتابه بـ«قومية وكونية الأدب» لا يخرج عن المسائل الفكرية التي يتناولها في جل كتاباته الأخرى.

يعمل الخطيبي في كتاب «صور الأجنبي» على إعادة قراءة بعض النصوص التي تنتمي إلى الأدب الفرنسي، وذلك بهدف الكشف عن قدرة هذه النصوص على اختراق الاختلافات التي تقاوم داخلها، سواء كانت اختلافات في اللغة أو في الحضارة أو

في الميتولوجيا هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن قراءة هذه النصوص ومحاورتها تسعى إلى تشغيل «مفهوم» الأدب الفرنسي والوقوف عند ملامح الأجنبي والغريب فيه، وذلك في سياق تجربة الكتابة والسفر أو بالأحرى في هجرة الروايات واللغات.

سؤال هجرة النصوص والسفر في الكتابة، سؤال قديم اشتعل في الأدب الغربي منذ زمن طويل. ولا سيما منذ الرواية «الهوميرية» التي تعتبر أول نمط سردي غربي. وهجرة النصوص في علاقتها بتجربة السفر تطرح، في نظر الخطيبي، «سؤالاً جذرياً» يتعلق بالالتجاء إلى البرانية Extraniete وإلى العالم باعتباره رواية من الخارج. من الأجنبي ومن المتوحش. فالرواية الهوميرية تقدم نفسها كرواية للترحال والسفر، أو نمط سردي تتخذ من السفر مجازاً لها.

والخطيبي يعتبر أنَّ كتاب «صور الأجنبي» سفر في سفر. فمنذ خطواته الأولى، يتقصد هذا الترحُّل من الدرجة الثانية على تساؤل حول تمثل الغريب في المتخيل الأدبي الفرنسي وبالخصوص على ما يسمى بالإغرابية Exotisme . والإغرابية ليست هنا عبارة عن نزعة فولكلورية سطحية، بل إنها سر كل أدب [1].

إن الطموح المركزي لهذا الكتاب هو الكشف عن الأشكال المتخيلة التي وظفها الأدب الفرنسي لرسم ملامح ما هو مختلف وأجنبي. ولتنفيذ هذا الطموح يعترف الخطيبي بأنه اضطر إلى تغيير مساره البدئي للإحاطة، عن قرب، بمفهوم الإغرابية في تعبيره

---

(1) Khatibi (A); Figures de l'Etranger, op. cit. P.9.

المزدوج: «الداخلي والخارجي. لأن إغرابية الداخل ملتصقة بكل أدب. لهذا كنت مطالباً بمواكبة لهذا الأدب حسب سفره في المكان والزمان، وبإعادة تركيب إثر ذاكرة نصي »[1]. وهذه الذاكرة النصية الذي أراد الخطيبي اقتفاء أثرها يسميها: «فرنسا».

ما هي الحمولة الدلالية التي يعطيها لـ «فرنسا»؟ وأين يتحدد الخطيبي منها؟

للإجابة على هذين السؤالين يسجل الخطيبي أنه بعد تعلم طويل للقراءة وتسكع غير متوقف في الذاكرة الأدبية الفرنسية، لاحظ أن فرنسا أرض مجهولة في أركيولوجيتها الأكثر غوراً. واعتبر أنه «بوصفي كاتباً كذلك، شيئاً ما على الهامش، فقد كنت، لربما في موقع ملاحظة التغيرات التي عرفها الأدب الفرنسي عبر العالم»[2]. ولهذا السبب فإنه اختار قراءة هذه الكتب الفرنسية من «برانيتها الداخلية» كما يقول فاليري، أي خارجيتهم الأكثر صميمية والأكثر استقبالية. إذ إنه «كيف يمكن استقبال الأجنبي بدون قواعد الضيافة داخل نفس اللغة التي يحب بها، بل «وكيف يمكن للمرء أن يعيد اكتشاف نفسه أمام هاوية هويته»[3].

يطرح الخطيبي هذه الأسئلة لأنه متورط في المسألة التي يريد معالجتها في كتاب «صور الأجنبي». فهو ككاتب مغربي يتخذ من اللغة الفرنسية أداةً تعبيريةً له، يندهش أمام حقيقة عدم اعتراف

---

(1) Ibid. P.10.

(2) Ibid. P.12.

(3) Ibid. P.13.

هذه اللغة بالآخر فيها، وبغياب أصول استقبال الأجنبي والغريب داخل رموزها والفلسفة التي تكشفها. فهو يعتبر أن كل نص يخفي سراً ما. ولكن كيف يمكن لهذا النص أن يشاطر سره مع أجنبي لا يريد الالتقاء به؟

هذا هو السؤال الإشكالي الذي يحرك هموم الخطيبي. فاللقاء عنده خلخلة لثبات الهوية ووعد باستقبال الاختلاف. لذلك فإن الأجنبي، على صعيد الكتابة الإبداعية، يغدو هو متخيل اللغة الفرنسية في هذه النصوص التي يشتغل عليها الخطيبي. وسؤال مشاطرة السر وتفجير الهوية الثابتة يطرحان مفهوم «الأدب»، بقوة، في نظر الخطيبي. فبدل الحديث عن الآداب الفرنسية يلح الأدب الفرنسي على تقديم ذاته بصيغة المفرد لدرجة يمكن القول فيها بأنه يسكنه تبرم كبير من الأجنبي. ولهذا السبب يجب إعادة قراءة هذا الأدب حسب إمكاناته على الأسفار في الزمان والمكان وحسب قدرته على أنْ يجوب الاختلافات لا سيما تلك التي تقاومه وذلك بالكشف عن فضاء لا مقروئيته.

هكذا يحدد الخطيبي مجال تدخله. ومن منطلق تلمس تمثل الأجنبي في الأدب الفرنسي المعاصر يريد أنْ يناقض مدى استطاعة هذا الأدب، وبالتالي المتخيل الفرنسي، على استقبال المغاير والمختلف حتى وإنْ عبَّرَ بنفس لغته.

ونحن من جهتنا سنحاول مواكبة هذه القراءة ولكن بالتركيز على محطتين رئيسيتين متميزيتين داخل متنِ كتاب «صور الأجنبي» وهي التي حلل فيها الخطيبي نصوص كلٍّ من «فيكتور سيغالين» و«رولان بارت» على أنَّ ننهي هذه المحاولة بطرح ومناقشة لمفهوم

الكتابة والقومية والكونية الأدبية.

يقوم الخطيبي نفسه، في هذا الكتاب، بوصفه محترفاً للقراءة، تلك القراءة التي لا تكتفي بالعبور على سطح الرموز والكلمات، بل تلك التي تتضمن في خطواتها ما يؤهل القارىء للانتقال إلى الكتابة والحفر على متخيل من يكتب، ولا سيما في موضوعات السفر واللقاء والغرابة. فالخطيبي في تناوله للنص، أي نص، لا يكتفي بالتفسير أو الشرح أو يقتطف من النص، فقط، ما يخدم بروتوكول القراءة الذي يهتدي به. فهو دائماً يستخدم كل الوسائل لمواجهة النص مع نفسه، أي أنَّه يلعب بجزء من النص ضد الجزء الباقي. وللوصول إلى هذا المستوى من القراءة يتعين، أولاً، الكشف عن انكسارات النص المتخفية في ثنايا كلماته. ولا شك أنَّه في رصد هذه التشققات السرية وفي إبراز التوتر العميق الذي يحكمها، يظهر القارىء المحترف والعالم بلعبة الكتابة والقراءة.

لذلك فإن التعليق على النص يغدو ضرورياً لأنه يسعف على الانتقال من فعل القراءة إلى فعل الكتابة. وباقتحام الفكر الداخلي للنص وبعبور أسلوب الكتابة الذي يقترح، أو بالقيام بسفر داخلي للنص. لأنه من خلال هذا السفر يتمكن القارىء من سبر أغوار بعض المناطق التي يختار الاشتغال بها في النص.

وكأن الخطيبي يريد أن يقول بأنَّ القارىء «المحترف» هو الذي يطرح الأسئلة على النص وليس العكس. لدرجة أنَّ ما يبدو مُهماً في هذه الحالة هو قدرة النص على تقديم بعض العناصر لصياغة أجوبة على الأسئلة التي تبدو لهذا القارىء ذات أهمية.

ولربما هنا تكمن الطاقة التغييرية للنص. لأنَّ القارىء يتحول إلى كاتب، بل إنَّه ينتزع من ذاته للالتقاء بالآخر. في سياق هذا اللقاء يتبدى له أن وحدة الذات شيء وهمي باعتبار أنَّ هناك «خارج داخلي» قابل للإعلان عنه. ومن ثم فإنَّه لا يمكن مواجهة الآخر أو الآخرين بدون تبدل. وكلما قاومنا احتمال هذا التبدل كلما استبعدت فرصة اللقاء.

والحديث عن اللقاء والسفر، وعن انزياح الذات ومحاورة الآخر على صعيد الكتابة الإبداعية يدخله الخطيبي فيما يسميه بـ «سؤال الوطن في المتخيل» وتحديد هذا السؤال ومحاولة صياغته يعني تلمس التحولات واللغات وأشكال الاقصاء والنفي أو الترحاب والضيافة التي تعتمد داخل متخيل مبدع ما. وبالتالي داخل اللغة التي بها يكتب.

3 ـ الآخر والتخيل

في سياق بحثه عن ملامح الآخر والأجنبي في الآداب الفرنسي يدشن الخطيبي محاولته بقراءة تحليلية لأعمال الكاتب الفرنسي «فيكتور سيغالين»، الذي جعل من الكتابة والسفر مجالين متكاملين للالتقاء بالأجنبي وبالآخر. وشغفه العارم بهذه القضية جعلت أعماله يستقطبها هاجس مركزي يتمثل في القدرة التخيلية على الإمساك بالواقعي والمتخيل، وبما يتولد مع الإنسان وما يكتسبه عبر رحلته الحياتية، بين الذاتية والاختلاف. من هنا فإن نصوص «سيغالين» يسكنها همّ الانتزاع من الذات للالتقاء بالآخر، والتحرر من الأطر الضيقة للعالم المعيش، من إيقاع اليومي

والارتماء في مغامرة السفر، واختيار المنفى الذاتي. إنَّ الأمر يتعلق برغبة جامحة، دائمة الحيوية، في الخروج عن كل الأطر الهادفة إلى دمج الفنان وادخاله في دواليب آلياتها. إن أعمال «سيغالين» تكونت في كليتها، في شكل «انتقال بين فضاءين للمتخيل، فضاء حاضرة بعيدة، وفضاء الأدب الفرنسي».

ولعل هذا الطبيب الفرنسي المغامر هاله ما شاهده في مدينة «سان فرانسيسكو» سنة 1902 من مظاهر وحالات إنسانية وثقافية لا سيما في الحي الصيني. ومنذ ذلك الوقت وهو يبحث عن سر الآخر، وسحر المغامرة، بواسطة السفر والكتابة لدرجة أنه عمل على تحويل الكتابة والسفر إلى مجالين للابتعاد عن الغرب باعتباره كياناً وكينونة وللدعوة إلى الإفراز بحق الاختلاف لجميع الثقافات، في وقت كانت فيه النزعة المتمركزة حول أوروبا، والانتشار الكبير للمد الاستعماري في أقصى ازدهارهما.

إن أعمال سيغالين، بالرغم من أنها تتخذ لنفسها أساليب أدبية، فإنها، في عمقها، تتضمن نظرة للعالم وللذات وللآخر. وبحكم أنه يجعل من مسألة الاختلاف قضيته المركزية، فإنه انتقل، شيئاً فشيئاً، من اعتبارها أداة جمالية ومسألة تستقطب كثيراً من اعتبارات الفن والذوق، إلى جعلها قاعدة مركزية ينبني عليها نظام فكري متناسق الأفكار صاغهُ في شكل شذرات، نصوصه غير مكتملة أحياناً، ولكنه مع ذلك شيد نظرية لها عمق فلسفي وجودي بارز.

قام فيكتور سيغالين بتشكيل نصوص تسكنها رؤية جديدة لموضوعات الشعور والإحساس والنظر والتذوق والاستماع، أي

ممارسة حسية جديدة، أو بالأحرى نمطاً مغايراً للإدراك. فالانزياح الوجودي عن السياق الثقافي الغربي، وإدخال الآخر بوصفه بعداً مكوناً لعملية الانزياح، أدى به ليس فقط إلى تغيير النظرة الفلسفية المتعلقة بالعالم والإنسان والاختلاف، أو التي تمس الإدراك وكيفية التواصل مع أشياء ورموز الثقافات الأجنبية، بل دفعه كذلك إلى نسج كتابة جديدة افترضت، منذ البدء، الانتزاع الواعي من مقومات الذات كما اكتسبها في وسطه العائلي والاجتماعي والثقافي، وتأسيس أساليب جديدة في الكتابة وفي اللقاء مع ذلك الأجنبي الذي جعل منه الأدب الفرنسي إما موضوعاً للفرجة والتعالي وإما موضوعاً للاحتلال والاستغلال. . الخ. سيغالين، وبحكم اطلاعه على أدبيات الفرنسيين الذين اتخذوا من الأجنبي موضوعاً لهم، مثل «شاتوبريان» و«بيير لوتي» و«كلوديل». . الخ. أراد أنْ يدخل مسألة الآخر والأجنبي والإغراب في سياق ممارسة أدبية وفلسفية تسمح له بالنظر إلى الآخر من منطلق تكسير الثنائيات التي هيمنت على نظرة الغربي للأجنبي. فالذات تنتزع من تفاصيل ذاتها لتلتحق بالآخر كاختلاف جوهري، أي أن سيغالين حيث يرى الآخر، فإنه يرى ذاته من الخارج. هنا تدخل لعبة الداخل والخارج إلى جانب توتر العلاقة بين الذات والآخر. وهنا، أينما يتورط في عالم الإغراء، بكل ما يقتضيه الإغراء من انجذاب، واقتراب وابتعاد. أي أن الذات التي هي موضوع ذات الآخر، حينما تغري الآخر، فإنها، في العمق، تخلخل بعض مكوناته دون أنْ تسلبها منه.

بعملية القلب هذه يبرز الآخر، من منطلق التموضع داخل

التجربة، وداخل الكتابة، وبدون هوادة أو راحة. لأنَّ الأمر يتعلق بجهد فكري وجسدي لخلق نمط تواصلي تتفاعل فيه عناصر الذات ومقومات الآخر، الرغبة والواقع، الداخل والخارج، الواقعي والمتخيل، الاقتراب والابتعاد.. الخ.

من منطلق إعادة النظر في هذه الثنائيات، أدخل «فيكتور سيغالين» مفهوم الإغرابية Exotisme للتبرم من كل نزوع هيمني غربي ولتصحيح النظر إلى الآخر، واقتراح أسلوب آخر للإدراك وللحساسية. ذلك أنه لكي لا يسقط في النظرة الإغرابية على الطريقة «الفلكلورية» كما هو الشأن عند «شاتوبريان» و«بيار لوتي» وآخرين، ولتفادي الأسلوب السياسي في الحركة والنظر، بلور مفهوماً آخر للإغرابية أسماه «الإغرابية الكونية»[1] التي انطلاقاً منها تتحدد «الإغرابية الجوهرية». فالأمر لا يتعلق هنا بتكرار التجارب الإغرابية، بقدر ما يتعلق بامتلاكها في عموميتها..

ومن ثم فإنَّ ما هو إغرابي، عنده، هو ما هو مختلف عنه. إذ الإغرابية هي كل ما هو مغاير. ومفهوم المغايرة هنا، يعني المعرفة بأن شيئاً ما لا يعبر عما أنا عليه.

لا شك أن الأمر يحيل إلى موقف فلسفي واضح يتعلق بموقع الذات في احتكاكها بأشياء العالم الخارجي. فالإغرابية الجوهرية كما يسميها سيغالين تفترض، تلك العلاقة المتباعدة أو المتداخلة بين الذات والموضوع، ولكن أسلوب ممارسة هذه العلاقة، عنده، يجعل من الإغرابية شيئاً مرادفاً للمغايرة Altérité. من هنا يتعين

(1) Victor Segalen; Essai sur l'exotisme; Ed. Fata Morgana Mestplier; 1978, P.20.

التحفظ مما يسميه بـ «الإغرابية الجغرافية» أي تلك الإغرابية التي تتكون في سياق الاحتكاك ببلدان ثالثية، مثل «تاهيتي» Tahiti أو الصين. . الخ. فالاختلاف الذي يقول به هو اختلاف خالص، ليس من الضروري أن يكتسب مضموناً ما.

فالتجربة الإغرابية ليست محصورة في أناسٍ بعينهم، لأنها تعطى للجميع، غير أنها تنفلت لأغلب هؤلاء الناس. «إن نقطة انطلاق التجربة الإغرابية هي نفس نقطة انطلاق كل إدراك، المتمثلة في التعرف على الموضوع، إلا أنه يتعين بعد ذلك إيقاف عملية هضم (الآخر) المعتادة، وتكييف الذات والحفاظ على هذا الموضوع بوصفه مختلفاً عن الذات، وحماية المغايرة الثمينة للآخر»[1]. هنا يتجلى فهم سيغالين لمعنى الإغرابية. فهي ذلك «الرد الفعل الحي والغريب لفرد قوي تجاه موضوعية يدرك ويتلذذ باختلافها»[2].

يتعلق الأمر بمعرفة ممارسة الإغرابية في سياق التلذذ بالاختلاف بين الذات وبين موضوع إدراكها. ومن يرقى إلى هذا المستوى من المعرفة ينعته سيغالين بـ «الإغرابي» Exote من حيث هو شخص يمتلك القدرة على إدراك «نكهة المتنوع» فالحس المشترك، ينطلق، عادة من الغرابة لينتهي إلى الانخراط في المألوف، في حين أنَّ الإغرابي يبدأ في الوقت الذي يتوقف فيه الآخر عند ما هو معتاد.

(1) Todorov Tzventan; Nous et les Autres. La reflexion française sur la diversité humaine; Ed du Seuil.Paris, 1989, P.302.

(2) Victor Segalen; Essai sur l'exotisme, op. cit. P.25.

لا يسعى الإغرابي إلى فرض نموذجه أو هيمنته أو ذاتيته على الآخر. ليس هذا هدفه. لأنه لا المصلحة تحركه ولا الرغبة في الامتلاك. لأنه يؤمن أنَّ الموضوع موضوع والذات ذات ولقاؤهما لا يفترض إنهاء حريتهما وهويتهما. لا شك أن اللقاء يستدعي قوة ما. قوة الذات وقوة الموضوع، لأنَّه بدون هذه القوة لا تحصل التجربة الإغرابية. وفي هذا السياق يرى سيغالين أنَّه لكي ينخرط المرء بكليته، في المتعة الإغرابية لا بد من أنْ يسافر لوحده، على اعتبار أنَّه بمجرد ما نسافر جماعةً أو مع شخص آخر، فإننا نقبل إيقاعاً جماعياً واستعمالاً زمنياً جماعياً، ونضطر إلى تقديم ما يلزم من التنازلات، أي ما يلزم من الحرية.

إن الإغرابية تفترض، عند سيغالين، معايشة كل ما هو خارج عن مكونات الوعي المكتسبة، لأنها تنتزع المرء من عاداته الذهنية، لدرجة تغدو فيها - أي الإغرابية - تتويجاً لتجربة المغايرة. وحينما يؤكد «سيغالين» على اعتبار «الإغرابية هي كل ما هو مختلف»[1]. فإنه يقرن ذلك بطقس عملي للتلذذ بالمتنوع. بل إنَّه يعتبر أنَّه «لا يعرف كيفية الشرب والتلذذ بدون تذوق. ولا يعرف الرؤية بدون نظر.. ولا الاستماع بدون إنصات، ولا الإحساس بدون الرجوع إلى الوراء لكي أحس أحسن.. كل اكتساب جديد يشكل لحظة سعادة، وكل اغتناء متوقع لا يتجاوز إلا نادراً ما كنت قد قررت أن يكون»[2].

ومن أجل التذوق بهذا المتنوع Le Divers والتمتع باختلافاته

(1) Victor Segalen; Equipée, Ed. Gallimard, Paris, 1983, P 131.
(2) Ibid. P 109.

يلتجيء سيغالين إلى ما يسميه بـ «الإحساس الإغرابي» وهذا الإحساس ليس شيئاً آخر، في واقع الأمر، إلا التعبير عن المختلف، على اعتبار أن إدراك المتنوع، يفضي إلى معرفة أن شيئاً ما لا يعبر عن ذاتنا. ومن هذه القدرة الخاصة تنتج الإغرابية بوصفها ذلك الزخم الفردي الذي يترجم القدرة على تصور الذات بشكل مختلف. بهذا التحديد، «يغدو الإحساس الإغرابي، عند سيغالين، أساساً لأخلاق ولجمالية، ومفهوماً رئيسياً لسلوك، بل هو كذلك، أداة للإبداع»[1].

إن الإغرابية تتحول، بهذه الطريقة، إلى قانون جوهري لتأجيج الإحساس وإذكاء القدرة على الإدراك، وعلى الحياة. إذ أنه من خلال الاختلاف، وفي سياق التذوق بالمتنوع والمتعدد ينبجس الوجود. هكذا إذن يمكن للإغرابية أنْ تتحدد بوصفها نمط حياة وفناً يجعل من الإغرابي يعيش منتشياً. وفن الحياة الذي يختاره الإغرابي يكثف، بشكل قوي، ذلك اللقاء الذي يحصل بين الأخلاق والجمال، ومن ثم تغدو الإغرابية نوعاً مما يسميه سيغالين بـ «جمالية المتنوع».

يبدو إذن أنَّ «سيغالين» بوصفه مبدعاً وكاتباً فرنسياً، لا يشاطر النظرة العامة التي كونتها الثقافة الفرنسية عن الأجنبي وعن الآخر. فالأمر لا يتعلق عنده بتصور فولكلوري ولا بسلوك سياحي. بل إنه يبغض هذين الموقفين ويعتبرهما حاجزين أمام عملية فهم الآخر. أكثر من ذلك، فإن إصرار «سيغالين» على القول بالاختلاف يعني

(1) Gostard Marc; Théorie de la différence chez Victor Segalen, in Imaginaire de l'Autre; Ed. L'Harmattan, Paris, 1987, P.68.

أنه يشكل شرطاً لمعرفة ممكنة للأنا انطلاقاً من الآخر.

إن كتابات «سيغالين» وإن جاءت في سياق ثقافي فرنسي وغربي، ينظر إلى الآخر بوصفه كائناً ناقصاً بالقياس إلى تفوق وقوة وعقل الغربي، فإن هذا الكاتب أدخل بعداً مختلفاً تماماً للأدب الفرنسي، بل ونظرة جذرية إلى الذات والهوية والإدراك والإحساس والآخر. وبحكم اهتمامه الواضح بظواهر التناقض، فإن نظريته في الاختلاف لا يحكمها منطق أخلاقي أو جمالي فقط وإنما تسكنها خلفية فلسفية واضحة. فالذات عنده، لا تدرك أو تعي تفاصيل ذاتها، إلا عبر الآخر، باعتباره اختلافاً خالصاً، وبوصفه كائناً له القدرة على الاستقبال والتفاعل المتكافىء. وفي هذا الإطار يعلق «تودوروف» على نظرية سيغالين قائلاً: «إنه بدون تَمَاهٍ نجهل الآخر، وبدون تفتق للاختلاف نضيع ذواتنا. إن العالم الذي يحلل الموضوع بدون أن يقيم عملية إسقاط معه، يضيع الحالة الأولى من العملية (أي التماهي)، والعاشق، الذي يتلاحم مع الآخر، يضيع الثانية، لذلك يجب أن يكون المرء إغرابياً لكي يستطيع الجمع بين الإثنين»[1].

العمق الوجودي، التبرم من مركزية الغرب، الإعلان عن التقدير المطلق للآخر كاختلاف جوهري، تكسير حدود الأدب، الجمع بين الكتابة والسفر، كل هذه القضايا، واعتبارات أخرى جذبت الخطيبي نحو نصوص فيكتور سيغالين. ويبدو أن هذا الانجذاب نحو هذا المسافر/الكاتب/العاشق، لم يكن وليد

(1) Todorov T; Nous et les Autres, op. cit. P.364.

الثمانينات لدى الخطيبي، بقدر ما هو انشغال قديم لم يتبلور في شكل قراءة إلا فيما بعد. فمنذ «الذاكرة الموشومة» وسيغالين يغري الخطيبي، إذ إنه في سياق حديثه عن علاقته بأستاذه للأدب وعن التفاعل الذي كان حاصلاً بينهما، أشار «بأن الأستاذ حين كان يشرح سيغالين بتأكيده على موت الثقافات، كنت أعرف بأنه كان يزودني بالأسلحة»[1]. ترى عن أي أسلحة كان يتكلم عنها في ذلك الوقت؟ هل كان يتعلق الأمر عنده بأسلحة الكتابة أم بالمفاهيم والقضايا التي اشتغل عليها سيغالين؟

المهم أن الخطيبي، ومنذ «الذاكرة الموشومة» إلى آخر رواية له «صيف باستوكهولم»، بقي مشدوداً إلى موضوعات الاختلاف والإبداع والكتابة والثقافة الشعبية، والمتخيل، وعلاقة الانتماء واللاإنتماء، والخارج والداخل. وضمن توتر هذه الثنائيات كتب الخطيبي نصوصه النظرية والإبداعية، لا سيما وأنه لا يقيم حدوداً بين الأجناس، ويترحل من مجال فكري إلى آخر بدون عناء. وكل نصوصه يكتبها بالفرنسية، قد يرتجل تدخلاً بالعربية، لكن الكتابة عنده باللغة الفرنسية، سواء كان بحثاً أو رواية أو شعراً. واهتمامه بصور الأجنبي في الأدب الفرنسي لا يمكن أن ينفصل عن سؤاله الدائم عن الهوية والاختلاف وعن الإلغاء، والاعتراف وعن آداب الضيافة في المتخيل الفرنسي.

يرى الخطيبي أنَّ سيغالين كان يعتبر نفسه «شاهداً على ثقافة مُستعمَرة ومحطمة في كلامها... والإغرابي يمنح لنفسه مهمة

(1) Khatibi A; La mémoire tatauée; Ed. Denoel, Paris, 1971, P.113.

كتابة هذا البقاء، والتعبير عنه في قوته»[1]. يتعلق الأمر عنده بكتابة من الخارج تستقبل الآخر في اللغة وفي مجال المتخيل. لأنه «لا يمكن أن أملك الآخر، أو أن اختزله في واقعه، وبشكل أقل في مخيلته»[2].

والمثير للانتباه في نص الخطيبي عن سيغالين، هو أنَّ قراءته له يوجهها هاجس كلي لا يفرق بين فعل القراءة ومسافة الكتابة. وكأنه يتماهى مع انشغالات سيغالين ويسافر معه ويتذوق تذوقه، بل وأحياناً يسعى إلى كتابة كتابته، لا أن يكتب عن كتابته. يبحث عن فرص لتفجير ما يجيش في مخيلته وفي عقله عن الذات والآخر، الوحدة والتعدد، الواقعي والمتخيل. وعلى لسان سيغالين يقول الخطيبي: «سيظهر الأجنبي في هذا الطريق، سيظهر لي أنا الأجنبي. سأستأنف المسير معه. إن السفر يندرج هكذا بين البداية واستئناف البداية. حيث يبقى الأجنبي، دائماً، هو أفق سفري»[3]. وإذا كان السفر انتزاعاً من الذات ومن المجال العام الذي تتحرك فيه، فإن المسافر يتطلع إلى اكتشاف تفاصيل أخرى فيه خارج حدوده.

تسكن كتابات سيغالين مسألة مركزية تتعلق بالمتخيل في تمفصله بالكتابة والسفر. لبلورة هذه المسألة سعى إلى تصور ما أسماه بـ «القصر المتخيل» «Palais Imaginaire» وهو مجال ليس

(1) Khatibi, A. Figures de l'Etranger, op. cit. P.26.
(2) Ibid. P.28.
(3) Ibid. P.33.

في متناول أيٍ كان، لا سيما أنَّ «التخيل أكثر امتلاءً بالقلق من الفعل»[1].

هذا ما أدى بالخطيبي إلى القول بأنَّ الصين، بالنسبة لسيغالين، أو بالأحرى بالنسبة للإغرابي، هي تسمية لسؤال، بل «لسؤال متطرف في ذهن سيغالين، سؤال الصراع بين الواقع والمتخيل»[2].

وتجدر الإشارة إلى أننا، هنا، رددنا كما يردد سيغالين والخطيبي، لفظة المتخيل بدون أنْ نقف عند دلالاتها، أو أن نستعملها إنطلاقاً من فهم خاص لها. ذلك أنها تشير، دوماً، إلى مفهوم منزاح ومتموج، المهم هو أنَّ المتخيل، عند سيغالين والخطيبي، يقابل الواقع، ويشكل شرطاً لكل كتابة ولكل سفر، جسدياً كان أو لغوياً. إلا أنَّ السؤال الذي يمكن أنْ يطرح بخصوص كتابة كتاب «صور الأجنبي» هو: إلى أي حدٍ يمكن لكاتب مغربي يصوغ أفكاره وصوره اعتماداً على اللغة الفرنسية أن يشعر بطمأنينة الضيافة الفرنسية حتى ولو تماهى مع أكثر كتابها استعداداً لاستقبال الآخر؟

4 ـ الاختلاف والإدراك الجمالي

لا يمكن عزل «بارت» عن مجموعة من المفكرين والفلاسفة الفرنسيين الذين برزوا، بشكل مثير للانتباه، في بداية الستينات، من خلال أعمال جعلت من نقد مكونات الثقافة الغربية هماً مركزياً

---

(1) Victor Segalen; Equipée, op. cit. P 54.

(2) Khatibi, A. Figures de l'Etranger, op. cit. P 39.

لكتـاباتهم وأبحـاثهم. فكلود ليفي شتراوس غيَّـر مجرى البحث الأنتروبولوجي بالتأكيد على أن الثقافات الأخرى لها منطقها وبنيتها ورؤيتها للعالم، وبأنه يصعب إعطاء الامتياز لهذه الثقافة على حساب الأخريات. . فكان كتاب «الأنتروبولوجيا البنيويـة» ـ وما زال ـ نقطة تحول متعددة الدلالات في سيرورة الفكر الغربي. أما جاك لاكـان وانطلاقاً من قاعدة تطوير النظرية الفرويدية وإدماجها باهتماماته اللسانية والأدبية والفلسفية، فإنه سعى إلى الكشف عن أشياء اللاشعور بوصفه لغة تخضع للتحليل والتفسير والتأويل. أي أنَّ الفكر الغربي المؤسس على مقولة الوعي لم يعد، في زمن الحداثة، قادراً على التقاط أشكال الصراعات النفسية والظواهر الاجتماعية المركبة. في حين أن ميشال فوكو، من خلال «تاريخ الجنون» ولا سيما «الكلمات والأشياء»، واعتماداً على تصور متعدد الاهتمامات عمل على الحفر على الطبقات المعرفية لتاريخ الأفكار الغربية وعلاقتها بالمؤسسة والرغبة والجنس والسلطة. لم تعـد المعرفة معرفة والسلطة سلطة ـ في نظر فوكو ـ بل إنه إذا كانت كل سلطة في حاجة إلى نظام فإن المعرفة هي التي تزود السلطة بما يكفي من عناصر لخلق ضوابط وتوازن النظام. وهكذا فالعلم والثقافة ليسا بعيدين، ولم يكونا كذلك في يوم من الأيام، عن السلطة. فضلاً عن أن هذه الأخيرة لم تعد مختزلة في الدولة بقد ما هي موزعة عبر مختلف الأجهزة والمستويات الاجتماعية.

يتعلق الأمر بإعادة نظر جذرية في مقومات الفكر الغربي، وفي تصوراته للذات، للآخر، للجسد والرغبة، للمعرفة والسلطة. . الخ. وإذا كان شتراوس ولاكان وفوكو قد دشنوا، بطريقة من

الطرق، تناول هذه الموضوعات، كُلٌّ من داخل اختصاصه المميز، فإن «جاك ديريدا» ـ وبشكل مختلف نسبياً «جيل دولوز» ـ عملاً على خلخلة مقومات الفلسفة الغربية المتمركزة حول العقل. ذلك أنه بإدخال منهج التفكيك أخضع التاريخ الفلسفي الغربي لقراءة نقدية استهدفت زعزعة أساسها العقلي الذي يشكل قاعدة الهوية الغربية. ومنذ الستينات، إلى الآن، لم يكف ديريدا عن تركيز تفكيكه على أكثر المفاهيم جوهرية في الفكر الغربي سواء تمت ترجمتها في الفكر النظري أو الفلسفي أو في الأعمال الفنية والأدبية. لقد كسر الحدود التقليدية للفلسفة باهتمامه بمختلف مجالات الإبداع، من شعر ورواية ومسرح ورسم. ذلك أن الفكر لا يقتصر على الفلسفة بقدر ما ينوجد في ثنايا الأشكال المتنوعة للكتابة.

داخل هذا السياق الفكري، وفي معمعة هذه الأسئلة والاجتهادات النظرية يرمي «رولان بارت» بكتابه الأول «درجة الصفر في الكتابة» الذي سيشكل حدثاً نقدياً في تاريخ النقد الحديث، ذلك أنه دعا إلى التبرم من النقد التقليدي، ومقاربة النص الأدبي اعتماداً على أدوات وحساسية لا ترهن نفسها في منهج أو في مذهب أو في قواعد صارمة. وبالرغم من أنه من مدشني ما سمي بـ «النقد البنيوي»، فإنه، مع ذلك، لم يبق سجين هذا المنهج، لأنه لم يتوقف عن إدخال ما يراه مناسباً من مناهج في مقاربة النص الأدبي أو الأشكال الأخرى للكتابة. فهو لم يتشبَّث بأسطورة أو بمذهب سواء في زمن السيطرة البنيوية أو الماركسية أو غيرها. لأن ما كان يهمه هو ممارسة النقد وإدخال

حساسية جديدة في تذوق الإبداع والفن، وفي التقاط تفاصيل الحداثة. وذلك كله انطلاقاً من الرغبة في «توسيع تمزُّق النسق الرمزي الذي عاش، وما زال يعيش، عليه الغرب الحديث. وهذه المبادرة غير ممكنة، طالما لم نُغير مكان الثقافة الغربية نفسه، إذا لم نغير لغتها، وإذا تجاهلنا أو اختزلنا هذه اللغة (إلى كلام، إلى تواصل، وإلى أداة)، فإننا لا نعمل إلا على احترامها. ومن أجل خلخلة مركزها، وانتزاع امتيازاتها التاريخية، يتعين إبراز كتابة جديدة (وليس أسلوباً جديداً)، كما أن ممارسة مؤسسة نظرياً تصبح ضرورية»[1].

بارت، إذن، يدخل ضمن الاستراتيجية العامة التي تستهدف تفكيك مكونات الثقافة الغربية، وخلخلة القواعد والقيم التي شكلت العقل والذوق الغربيين. وإذا كان الفلاسفة والباحثون الذين أتينا على ذكرهم ينتمون إما إلى العلوم الإنسانية أو إلى الفلسفة، بدون سجن أنفسهم في حقل واحد بالضرورة، فإن رولان بارت، وإنْ كان ينتمي إلى ما يسمى بـ«النقد الأدبي»، فإنه، مع ذلك، أنتج أنماطاً جديدة في الكتابة. فالكتب التي ألفها ونشرها بارت لا تشبه بعضها البعض، وذلك أنَّ لكل كتاب كيانه الخاص والفلسفة التي توجهه. منذ «درجة الصفر في الكتابة» إلى «الغرفة المضيئة» وهو يفكر، بالكتابة واعتماداً عليها، في كل ظواهر الحداثة، وفيما أسماه بـ«الأساطير الحديثة» التي ولدتها المجتمعات الصناعية. وبقدر ما يعالج، في هذه المتون المختلفة

(1) Roland Barthes; Drame, Poeme, roman, in Théorie d'ensemble, Ed. du Seuil, Paris 1968 P.27.

التي نشرها، القضايا الأساسية في الفكر والإبداع والكتابة، بقدر ما يمتلك قدرة نادرة على التقاط الأشياء الصغيرة وعلى رصد تفاصيل الأمور. وهو حين يقوم بذلك فإنه يعبر عنه بطريقة خاصة تجمع بين التساؤل والتأمل والتفكيك والتأويل.

لا يمكن للمرء أن يجد توجهاً ما لكتابات بارت، وكُلَّما أراد المرء أن يخضعه إلى منطق معين سارع إلى الانفلات منه، ليس لأن كتاباته لا تحترم تسلسلاً محدداً، أو أنه يبتعد عن كل نزوع نسقي وكل بيداغوجيا، بل إن كل كتاب على حدة، يصعب تصنيفه. أنه عصي على التصنيف. وإذا كان الأمر عكس ذلك، أين يمكن إدراك كتاب «شذرات من خطاب عاشق»؟ هل يدخل ضمن جنس السيرة الذاتية، أو الرواية؟ وكتاب «الغرفة المضيئة» هل هو عن الصورة الفوتوغرافية أم قصيدة عن الموت؟.. إلخ.

المهم أن نصوص بارت إضافة إلى أنها تنحو منحى جذرياً في نقديته من الوجهة الفكرية، فإنها تعاند كل تصنيف حسب الأجناس الأدبية والنقدية. وفي هذا السياق يعترف أحد الباحثين: «والحقيقة، ليس تسلسل الكتابات المنتمية إلى المجالات المختلفة هي التي تخلق لي مشكلاً عند بارت: ثم على كل حال، بأي حق يمكن تعيين قلم وموهبة حسب طرائق صارمة وقواعد مقننة؟»[1].

ويمكن القول، بعد هذا التقديم الطويل، أنَّ هناك قواسم مشتركة عديدة تجمع بين رولان بارت وعبد الكبير الخطيبي، كما

(1) Serge Doubrovsky; Une écriture tragique, in Poétique No 47, Septembre 1981, P.330.

أن هناك مستويات عديـدة تفرقهم. ولكي لا نسقط في لعبـة المقارنات، نكتفي بالإشارة إلى أنه إذا كان بارت ينتمي إلى ذلك الجيل من الفلاسفة والمفكرين الذين عملوا على خلخلة أساسيات الفكر الغربي، فإن الخطيبي، تحت تأثير واضح لهؤلاء يموضع نفسه ضمن ما أسماه بـ «النقد المزدوج»، أي نقد الأسس اللاهوتية للفكر العربي الإسلامي، ونقد القاعدة الميتافيزيقية للفكر الغربي. هل تمكن من القيام بذلك؟ وما هي النصوص التي أخضع فيها كلاً الفكرين إلى نقده المزدوج؟ هذا سؤال يشترط تقويماً من نوع آخر. المهم هو أنه يجعل من النقد والاختلاف مبادىء مرشدة لكتاباته وأفكاره. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنه بالرغم من التكوين السوسيولوجي الأصلي للخطيبي، فإنه يهتم بكل الوسائل التعبيرية من شعر ورواية ومسرحية وتشكيل، بل إنه يصعب التمييز أحياناً، داخل نصوص الخطيبي بين الشاعر والروائي والمنظر.

وبسبب هذا التداخل فإن حدود الجنس الأدبي عنده يصعب تعيينها، حتى أنه غدا يتحدث عن «هجرة الرموز» والعلامات بين نصوصه المختلفة.

لا يهمنا، هنا من أثّر في الآخر، هل بارت أم الخطيبي أم أنهمـا في سياق بحثهمـا وتساؤلهمـا التقيا عنـد بعض الهموم المشتـركة؟ من المعـروف أننا نعثـر على اعتراف، في منتهى التواضع، لبارت، حيث قال: «إنني والخطيبي نهتم بأشياء واحدة، بالصور، الأدلة، الآثار، الحروف، العلامات. وفي الوقت نفسه يعلمني الخطيبي جديداً، يخلخل معرفتي، لأنه يغير مكان هذه الأشكال كما أراها، يأخذني بعيداً عن ذاتي، إلى أرضه هو، حين

أحس كأني في الطرف الأقصى من نفسي»[1].

قد يكون في الأمر مجاملة ما، وقد يكون اعترافاً فعلياً بأهمية الآخر، ولكن حتى وإنْ كانت مجاملة فإنها لا تخلو من أهمية ومن صدق، ذلك أن الخطيبي، وغير الخطيبي، يسمحون لبارت بالخروج من ذاته، وفي المجال المعرفي للغرب، لإدماج الآخر ككيان ثقافي مغاير، في سياق نقده للكتابة النمطية الغربية. لا شك أن هذه النصوص، حتى ولو أدرجت الآخر في ثناياها، تبقى منتمية للمجال الثقافي الغربي، إلا أنَّ ما يهم، هنا، هو قدرتها على استقبال هذا الآخر وكيفية خلق شروط الضيافة والتواصل.

هذا ما كان يهم الخطيبي من كتاب بارت «إمبراطورية العلامات»[2] قد يكون الخطيبي قد جعل من هذا الكتاب ذريعة للحديث عما يميز بارت نظرياً في الحقل الثقافي الفرنسي، أو للتعبير عن مدى إدماجه لنصوص وقاموس بارت في ممارسته الكتابية لا سيما وأنه يعتبره من بين المفكرين الغربيين الذين يزودونه ببعض وسائل نقد الغرب من موقعه بوصفه باحثاً عربياً، ونقد الأساس الفكري العربي باعتباره كاتباً ينتمي إلى العالم هنا والآن.

يعتبر الخطيبي أنَّ بارت كتب كثيراً عن الكتابة ولكن دون أن يسمح لقارىء كتابته بتصنيفها ضمن جنس محدد. وهذا الانتقال من مجال إلى آخر ومن أسلوب في البناء والكتابة إلى أسلوب آخر

---

(1) Barthes (R); Ce que je dois à Khatibi, Revue Proculture; No 12, P.7.

(1) Barthes, (R) L'empire des signes; Ed. Skira Genève, 1970.

جعل منه بارت فناً للتفكير والحياة. لأنه يفضي بالمهتم إلى القول بأن هذا المفكر يدعو، وبطريقة لا علاقة لها بمفهوم الدعوة التقليدي، إلى أنَّ لا يتموقع المرء داخل موقف نهائي أو الاستقرار في إطار واحد. فبارت يمكن نعته بكونه ناقداً وعالماً سيميولوجياً، ومحللاً متذوقاً، وكاتباً.. الخ. لدرجة أنَّه دمج كل اهتماماته في نصوصه المتنوعة اعتماداً على قوة الكلمات. ولذلك فإن مفهومي الأجنبي والمجهول، عند بارت ليسا موضوعين مستقلين بل عنصرين داخليين لاشتغال الكتابة.

بالإضافة إلى الاهتمام النظري الذي يحرك الخطيبي إزاء نصوص بارت، فإنه يجعل من كتاباته، على مستوى آخر، مناسبة للتفكير في إشكالية القراءة والكتابة، الداخل والخارج.. الخ. ذلك أن النص، أي نص، يفترض توجهين عند التعاطي معه: توجه الكاتب نفسه، أي القراءة الخاصة للكاتب، وتوجه القارىء الموجود في ثنايا كتابة الكاتب. وبين هذين التوجهين كيف يمكن للمرء أن يحتل موقعه؟ لا سيما أنَّه يسعى إلى الدخول إلى متخيل الكاتب؟

هذه الرغبة التي تتملكنا ترمي بنا في المجهول، في سفر متعدد الأشكال. وهو سفر داخل اللغة. وهنا تغدو القراءة طاقة مولدة للمعاني. وبالتالي فإن القارىء ينتمي إلى شجرة انتساب محددة للقراءة. والقراء أنواع ومستويات. لأن هناك نوعاً من «التعاقد الأبيض» كما يقول الخطيبي، بين النص وقارئه. وكل واحد يترجم بنود هذا التعاقد حسب قدرته على التقاط الفعل المؤسس للكتابة قبل الانتقال إلى تفكيكها، وحسب قدرة اللغة

التي بها يقرأ ويكتب على الاعتراف به داخلها أو على هامشها. . الخ. وهكذا، أن تبحث عن جملتك معناه أنك تبحث عن لغتك في أشكالها الخصوصية. وفي سياق هذا البحث عن الجملة وعن بنائها تتشكل الكتابة، أو حركة الكتابة.

ويلاحظ الخطيبي، بخصوص كتاب «أمبراطورية العلامات» لبارت، أن «أول خطوة ثورية تتمثل في القطع مع خطاب التمثل. فبارت يريد الخروج من المجال العقلي للذاتية. وهو يقوم بذلك، في هذا الكتاب، للاحتفال بآليات ضد القيم الفرنسية»[1].

في هذا الإطار يدخل اهتمام بارت باليابان، كما أنَّ الخطيبي حيث يدمج هذا الكتاب في سياق تفكير فإنه يقوم بذلك في أفق بحثه عن كيفية إدراك الأجنبي في الأدب الفرنسي. والأساليب التي يسلكها المبدعون الفرنسيون لاستقبال الاختلاف والكتابة عنه.

يضع بارت نفسه، في موقع متفرد. فاهتمامه باليابان وبالشرق آت من الرغبة العارمة في إدراك انساق رمزية غير غربية فضلاً عن أنه يتولد - أي هذا الاهتمام - من النزوع نحو الاختلاف الذي أسست له مجموعة من المبدعين والمفكرين الفرنسيين. وهو في عملية تعاطيه مع الشرق لا ينظر إليه بوصفه واقعاً عينياً بقدر ما يتصوره باعتباره نظاماً رمزياً، له مجازاته وتجريديته ونظرته للعالم والكائن والطبيعة. بل وما يهمه أكثر هو شكل إدراك هذا النظام وكيفية تطويعه في سيرورة الوعي. إذ أن ما هو مستهدف من عملية الشرق ليست هي رموز أخرى، وميتافيزيقا أخرى، وحكمة أخرى

---

(1) Khatibi (A), Figures de l'Etranger; op. cit. P.65.

(ولو أن هذه الأمور تظهر محبذة) بل إمكانية اختلاف، تحول وثورة في امتلاك الأنساق الرمزية»[1].

رغبة بارت في التحرر من التكلس الأيديولوجي ومن سيطرة المدلول (Signifié) هي التي أدت به إلى الاهتمام بعالم اليابان بوصفه نظاماً رمزياً جذرياً في اختلافه عما انتجه وينتجه الغرب من رموز وعلامات. التحرر من اللحظة الأيديولوجية كمدلول، معناه الابتعاد عن مخاطر الانزلاق نحو اللاهوت والنظرة الأحادية للأشياء، أو الارتماء في مجال القانون. لذلك فإن كتاب «أمبراطورية العلامات» يشكل بالنسبة لبارت «مدخلاً، لا هو روائي، وليس للرواية، أي مدخل للدال وتراجعاً للمدلول»[2]. وتغيير الموقع الفكري راجع إلى رفض حضاري للغرب، بالرغم من الانتماء الأصلي له. وهو رفض يصل إلى «درجة الغثيان»!!

لا يبدو أن وراء هذا الموقف حالة شعورية عابرة أو نزوة مزاجية بقدر ما يتعلق الأمر بالنسبية لبارت بإرادة عارمة للمطالبة باختلاف كلي يحدث شقوقاً في النسيج الرمزي للغرب. وهذا الاختلاف لا يتردد بارت في اعتباره يبتغي «تحطيم الغرب» داخل أفق عدمي على الطريقة النيتشوية، وذلك كله بهدف خلق حساسية جديدة، وطريقة مغايرة للتفكير.

الاختلاف الكلي يفترض قدرة على إدماج الآخر. والإدماج هنا ليس معناه احتواؤه وتذويبه في الذات، أو محو لمغايرة كلية،

(1) Barthes'(R); L'emprie des signes, op. cit. P 8.

(2) Barthes (R); Le Grain De La Voix; Ed du Seuil, Paris, 1981, P.83.

هو كذلك، وإنما وضعه واستقباله داخل الـذات وإعطاؤه كـل الاعتبار الذي تستدعيها شروط اللقاء مع الآخر كحقل إدراكي وكمصدر لخلخلة ثوابت الوعي الأصلي. فاهتمامه باليابـان، أو المغرب على صعيد آخر، هو نزوع نحو تغيير النظر إلى الذات والخروج من هيمنة الرؤية المتمركزة حول الغرب.

إن بارت يميز بين طريقتين في النظر للأجنبي. الطريقة العادية endoxale التي يشترك فيها كل الناس وتعبر عن الحس العام المليء بكل أشكال المسبقات والاجماع البسيط. والطريقة الثانية هي التي ينعتها بالطريقة المفارقة paradoxale التي تحيل إلى اختلاف نشط وحلولي يحصل مع الأجنبي، في هذه الحالة، لقاء يصعب وصفه، لأنه «يسمح لنا باكتشاف برانيتنا الخاصة»[1].

يلاحظ الخطيبي أن بارت، ومنذ بداية الكتاب، يستبعد كل ادراك فولكلوري للأجنبي. وهذا الاستبعاد، كما هو الشأن عند فيكتور سيغالين، يجعل الكائن في منأى عن «التمثل الذي سيطر على الآداب الأوروبية، والذي يضع الشرق والغرب بوصفهما هويتين ميتافيزيقيتين، هوية العقل، وهوية الحسي والمقدس»[2]. فالذهاب نحو الآخر هو انتـزاع من الذات ومن ثقلهـا الثقافي الأصلي، واستقبال الآخر في تميزه ومغايرته. لذلك فإن بارت يحتفل برموز اليابان ويعطي للقائه معها كل حظوظ التفاعل بدون الإحساس بضرورة التمـوضع في مـوقع مـا. إذ يمكن التمتع بالأجنبي من منطلق كونه ينتزع المرء من نرجسيته، ومن انغلاقه.

(1) Ibid. P.82.
(2) Khatibi, A. Figures de l'étranger, op. cit. P.84.

ويمكن الشعور بذلك، في نظر بارت، بدون التمكن من لغته أو عاداته. إنّ اللقاء مع اليابان يشكل لحظة فرح عارم. لا يتحدد في مكان بعينه، أو في زمان، لأنّه لقاء تكون فيه للحساسية الجمالية أهمية حاسمة. فالخط الياباني تتداخل فيه اللغة بالرسم، والطبخ، تتمازج فيه الحنكة واللباقة، والشعر بالرغم من كثافته المدهشة، يلخص دلالات بالغة العمق والغنى.. الخ.[1].

يابان بارت هي «أمبراطورية علامات». وما يهمه فيها هو قدرتها الخارقة على توليد الرموز وعلى منح الأشياء شحنة هائلة من الحركة والحياة. فالآخر، هنا، ليس موضوع إدراك أو فهم أو معرفة فقط، وإنما هو تجسيد لقوة رمزية تنتزع من الذات برانيتها، وتدعوها للتحرر من انغلاقها واطمئنانها أو من أوهامها. فاللقاء بالأجنبي، هو نوع من التطهير من تراكمات وترسبات الثقافة الغربية التي لا يترك بارت فرصة للعنها والتبرم منها.

إنّ السفر نحو اليابان، أو نحو الشرق، ليس، بالضرورة سفراً نحو مركز أو طرف من الكون، أو رغبة في اكتشاف أصول الأشياء أو تطلع لملامسة فضاء مقدس ووطن أصلي. إنّ بارت لا يقدس أي شيء، وبالتالي يصعب القول ببحثه عن ميتافيزيقا جديدة هارباً من المتيافيزيقا الغربية. إنّه، باعتباره مهاجراً بين الموضوعات والنصوص واللغات، يعمل على اقتراح رؤية جديدة للذات من خلال لقائه بالآخر، ويدخل إدراكاً جديداً لرموز الاختلاف اعتماداً على أخلاقيات مغايرة في الاعتراف بالغرابة وبصور الأجنبي.

---

(1) Ibid. P.65.

5 ـ الكتابة واللغة الوطنية

الكتابة عملية تستطيع تكثيف ما هو حضاري واجتماعي وسياسي ولا شعوري، وترجمة كثير من المعطيات التي فيها ومنها استمد الجسد الكاتب قدرته على فعل الكتابة. لدرجة تتشابك فيها العلاقات بين ما هو ذات الكاتب وموضوعات كتابية. هل الكتابة فعل يتوخى ملء فراغ ما؟ أم أنه تفجير لامتلاء تراكم داخل جسد الكاتب؟

إنَّ هذين السؤالين يسمحان لنا بالاقتراب من مسألة الكتابة كحالة وجودية يمتد من خلالها الكاتب كذات تنتمي لعالم محدد، ويتفجر رموزاً وقضايا وأشكالاً. ومن ثم فإنه يصعب تصور كتابة خارج مجال من التوتر والصراع، سواء كان هذا الصراع نفسياً أو اجتماعياً أو قيمياً أو حضارياً. لأنَّ الكتابة ترجمة لحالات الصراع المختلفة بهدف خلق المعنى وإقصاء المبهم. إنها تحضر ضمن سياق إلغاء ما يتعين تغييبه. وتنتصر على اللغة من خلال تشكيل الكلمات الضرورية لصياغة المعنى أو القضية، أو أبجديات الصراع.

لذلك فالكتابة تكتب كلماتها من أجل انتاج التأثير على ذات أو جماعة أو سياق. هي نداء يتغيا التواصل ضمن المجال المختلف الذي تعمل الكتابة على نسجه. ولهذا السبب لا تكتسب الكتابة مصداقيتها إلا عندما تخرج من ذاتها لتمتد نحو الآخر بواسطة خطاب أو قضية أو رسالة. بل إنَّ الكتابة ليست عبارة عن رسالة فحسب لأنها، في واقع الأمر، إرسال إلى «ذات أو جماعة أو سياق تاريخي معين، وهذا الإرسال يستهدف منع الابتعاد أو

المسافة التي تفصل حالة الكاتب عن حالة الجماعة التي يكتب إليها. أو لنقل إنَّ هذا الإرسال يريد ـ أو لا يريد ـ ملء المسافة وتأكيد وجودها في نفس الآن. غير أنَّ فعل الملء هذا لا يجب اعتباره فعلاً كاملاً تاماً، لأنَّ الكتابة لا تصل إلى مستوى الامتلاء الكامل المطلق، أو إلى إلغاء المسافة بينها وبين القراءة، أي بين الكاتب والقارىء. لأنَّ الكتابة مهما ادعت، تمثل تعبيراً عن نقص ما ـ ولا يجوز فهم النقص هنا بالمعنى القدحي ـ لماذا؟

قلنا بأنَّ الكتابة نداء وإرسال وإنتاج للتأثير في ذات أو جماعة أو سياق محدد. وقلنا بأنَّها تستهدف، من حين كونها نداءً وارسالاً، خلق لحظة التواصل إما للاستقطاب والاحتواء، وإما للاختلاف والمجاوزة. ومعنى ذلك، أنَّ الكتابة، باعتبارها تكثيفاً رمزياً ومعرفياً لقضايا معينة، تدخل ضمن سياق من الممارسة الاجتماعية التي تتولد في صيرورة الأشكال الأخرى للفعل الاجتماعي. فالكاتب يترجم بأشكاله الجمالية الخاصة الكلام العام ويحوله إلى كتابة، أي أنه يتدخل في رصيد رمزي يصاغ قولاً شفوياً وينقله، من خلال فعل إبداعي، إلى كتابة منسوخة بشكل مادي، وهذا التدخل هو الذي يجعل من الكاتب شخصاً صنعته الممارسات الاجتماعية المتنوعة التي تستدعيها الحركية الاجتماعية وأنواع التنظيم الاجتماعي، لكنه يصوغ شكلاً مختلفاً من الممارسة يساهم بها في التفاعل العام الذي يمفصل مكونات المجتمع. ولهذا فالكتابة لا تكرر الكلام أو تعيد انتاجه، بل إنها كتابة بالفعل لأنَّه يتعين عليها مجاوزة الكلام وخلق أشكال أخرى أكثر عمقاً من الكلام وأكثر غنى منه. والكاتب المبدع هو الذي يصل إلى مستوى

صياغة خطاب مختلف انطلاقاً من قدرتـه على اختراق إيقـاع الحركات المتنوعة داخل التبادل الاجتماعي. فضلاً عن الملكة التي يحوزها على استشراف المقبل والمحتمل.

ولعل ما يستوجب اعتباره، في هذا السياق، هو أنَّ الكتابة ليست وسيلة من وسائل التعبير عما يجري في الواقع، أو أنها أداة بها يتمكن الكاتب من القيام بعملية انعكاس رمزي لما يعتمل داخل المجتمع. بل إن الكتابة هي نمط حياة، ومن خلالها ينخرط الكاتب في الصراعات التي تعبر عن التبادل الاجتماعي، غير أن انخراطه ليس ككل أشكال الانخراط لأنه يعمل على خلق زمنية مختلفة تتنابذ مع الزمنية السائدة، ولا يكف عن تغيير أساليب الكتابة وفضاءات النقص فيها بحثاً عن كتابة مستحيلة الاكتمال دوماً.

إذا كانت الكتابة، بشكل عام، تكثيفاً رمزياً لحالات اجتماعية وثقافية ونفسية، وتجاوزاً للمألوف والراكد، ونـداءً مؤثراً لخلق جسور مغايرة للنمط التقليدي من التواصل، سواء كان تواصلاً مع الذات أو المرأة أو العائلة أو القيم أو الماضي أو الغير. . الخ، فإنَّ الأدب هو بحث دائم عن نص مستور، أو عن كتاب منفلت من قبضة الكاتب الراهنة، بحيث يصـ ـ هذا الكتاب تحدياً متعدد الأبعاد يتغيا تبديل قيمة النصوص المعروفة على اعتبار أنَّ التخيل الذي يشكل عنصراً جوهرياً في الكتابة الأدبية، هو، في الأساس، عنصر تحويلي، به يعمل الكاتب على ملء ذلك النقص الملتصق بالكتابة دوماً.

إن النص نتاج متعدد لـرغبة تتعـالى على صاحبهـا لتنطق

بتفاصيل كانت ثاوية في لا وعي الكاتب. ومع ذلك فإن فعل الكتابة، ككل الأفعال المبدعة، فضلاً عن كونه نمط حياة فهو تجلٍ لأصالة الكاتب. فكل مبدع يرى في عمله امتداداً لأصالته وتفرده حتى ولو اعترف بانتمائه العضوي لطرف من الأطراف التي تشكل التبادل والصراع الاجتماعيين.

غير أنَّ الذات الكاتبة للنص الأدبي، داخل سياق أصالتها، فإنها تلغى ضمن صيرورة فعل الكتابة، لأنَّ شخصيتها تَنْوَجد في عملية الكتابة بوصفها نتيجة ووسيلة لها، هكذا تصبح أنا الكاتب أنا «نصية» إذا صح التعبير، تصوغ تفاصيل هويتها داخل ثنايا الكلمات والجمل والشخصيات. وفي هذا المستوى من الخلق يستطيع الكاتب ترجمة ثقافته ولغته وتصوره الخاص للعالم وللحظة التي فيها يكتب.

لذلك فالعمل الأدبي لا يرقى إلى مستوى جمالي متقدم إلا إذا استند إلى رصيد معرفي يطعم هذا العمل ويعطيه أبعاده الفلسفية فضلاً عن طبيعته الأدبية. ومن ثم يغدو التداخل بين الفلسفة والأدب عنصر إغناء لعملية الكتابة، سواء كانت روائية أو نقدية أو شعرية. وما ينطبق على الكاتب يطال القارىء بشكل نسبي أيضاً. فلا يمكن أن نطالب الكاتب أنْ يقدم لنا ما يستجيب، بالضرورة، لقناعاتنا وخلفياتنا. لا نريد أنْ نقول إنَّ القراءة يجب أنْ تذعن لمسار الكتابة وتسلم بما ترسله من حقائق، بل أنْ ترقى القراءة بدورها إلى المستوى الأدبي الخاص بها، من أجل خدمة الكتابة والقراءة، لأنَّ اللحظة الجوهرية في الأدب بشكل عام تتمثل في القراءة. ومن ثم تتأسس كتابة مغايرة تصوغ الزمن بمخيلتها

الخاصة وأسلوبها المتميز، وتنتج قارئاً يتحرر من زمنية الإنغلاق السائد لترمي به في فضاءات التخيل والتحرر من شروط التكرار ووضعية الإستهلاك، أي خلق قارىء مبدع، هو بدوره، ومنتج لنص آخر في سياق قراءته، حتى يحصل ذلك التواصل الضروري الذي يستهدفه الأدب باعتباره نـداءً وإرسالاً وعنصراً للتأثير وخلق التبادل.

هذا بشكل عام، أما الخطيبي في كتاب «صور الأجنبي» فإنه يسعى، بدون أنْ يعلن عن ذلك صراحة، إلى إدراج محاولته ضمن الأدب المقارن، بالمعنى العام لهذه الصيغة. غير أن المقارنة هنا لا تتم بين أدبين مختلفين ينتميان إلى لغتين مختلفتين، بقدر ما تحصل بين أشكال متعددة من المتخيل ولكن داخل اللغة الفرنسية أو اللغات الفرنسيـة. والخطيبي، ولـو أنه ينتمي إلى الفضـاء المغربي، فإنه يرنو من خلال اللغة التي يستعمل - الفرنسية - إلى إيجاد هامش ضمن هذه الآداب الفرنسية.

لذلك فإنه يسيطر عليه سؤالان جوهريان، إنْ لم نقل سؤالان يمسان الوجود الأدبي والفكري للخطيبي ولكل من يلتجىء إلى لغة أجنبية في الكتابة غير اللغة العربية. وهما سؤال الوطن في الأدب وسؤال الضيافة داخل لغة الغير.

إنَّ حالة الخطيبي - ومجموعة كبيرة من الكتاب المغاربيين الذين يكتبون بالفرنسية - تبدو مُفارِقة على أكثر من صعيد. بل إنَّها تعبر عن اهتزاز في الانتماء وخلخلة في الوجود، المادي والثقافي. فالحديث عن الهامش والاختلاف والعالمية كثيراً ما يمثل مخرجاً أو ملجأ لتفادي مواجهة التعريف الثقافي للكاتب. هذا إذا ما تقدم

إلينا بوصفه كاتباً. أما إذا اقترح علينا نصاً تأملياً أو دراسة فالأمر يختلف. ذلك أن الخطيبي - إذا ما استثنينا كتاب «الاسم العربي الجريح» وكتاب «الصهيونية والوعي الشقي» فإن أغلب نصوصه الأخرى تظهره وكأنه صدى لبعض الأساتذة الفرنسيين، أكثر مما يبرهن على أصالة في النظر وعمق في التفكير ورشاقة في التعبير. هذا فضلاً عن غياب النفس في الكتابة. ففي الرواية هناك اقتباس واضح لأساليب كتّاب الرواية الجديدة بفرنسا، وغيابٌ مطلقٌ للرومانس، وعجز عن توليد الحكايات. أما على مستوى الفكر النظري، فإنّ المرء المتعود على قراءة فلاسفة الاختلاف، يلاحظ على كتاباته اجتراراً للأفكار، وخفة ظاهرة في المفهوم، وذلك بالرغم من التجائه إلى الكلمات الفرنسية الضخمة التي لا تعمل، في كثير من الأحيان، إلا على إضاعة فرص التواصل بين النص والقارىء.

اهتمام الخطيبي في كتاب «صور الأجنبي» اهتمام شخصي بارز. إذ إنّه إلى جانب اختياره لكتاب فرنسيين عبروا عن قدرة خاصة على الاعتراف - نظرياً وتخيلياً - بالآخر، فإن «الرحلة» التي قام بها في هذا الكتاب تمثل، بالنسبة إليه «اعادة تكوين محددة لذاكرته الخاصة»[1] المرتبطة بشكل كبير، بسياق الذاكرة النصية الفرنسية.

لهذا نجده يتحدث عن «اضفاء الصفة الكونية على الرواية الحديثة»[2] ولكن من منطلق التأكيد على أنّ اللغات والآداب

(1) Khatibi (A); Figures de L'Etranger, op. cit. P.10.

(2) Khatibi (A), Par Dessus L'Epaule, ed Aubier, Paris 1988, P.134.

الوطنية تتقهقر وتضعف لدرجة أن «الشعراء وحدهم، الساهرين على فجر القول، هم الذين يمكنهم الصراع ضد هذا الضياع، بل وتغييره داخل سرد اللغات وهجرته الكونية»[1].

ألم تعد اللغة، الوطنية أو غيرها، هي مسكن الكائن، كما قال هايدغر؟ ألا تشكل اللغة وطن الكاتب؟ وهل الشعر ممكن بدون تجذر ثقافي وبدون خزان لغوي يمتلك صوره ومجازاته وايقاعاته الموسيقية المميزة له؟ هل يمكن الإرتماء في الكوني بدون أية سمة محلية أو وطنية؟

حديث الخطيبي عن «قومية وكونية الأدب» ليس له أي مبرر نظري مقنع. وهو وإن عمل على اقتباس أحد عناوين جاك ديريدا عن «قومية وكونية الفلسفة»، فإن الفارق بينهما هو أن ديريـدا يستنتج، من خلال دراسته، أن التفلسف لا يتم إلا داخل اللغة الوطنية والقومية، في حين أن الخطيبي لا يقترح عليك أي تحديد سوء بالسلب أو بالإيجاب وحتى أن اعتـرف أن «التفرنس La Francite يشكل جزءًا جوهرياً من تاريخي ومن وجودي»[2] فإن تصوره للوطنية والكونية الأدبية، يعكس حيرة لغوية ووجودية أكثر مما يعبر عن شخصية أدبية وفكرية ذات جدارة.

لذلك يختبىء في لعبة الضيافة. وهو يعرفها بوصفها «انصاتاً للآخر باعتباره آخراً. والاستماع إليه لاستقباله في تفرده»[3]. غير

---

(1) Ibid. P. 184.

(2) Khatibi (A), par dessus L'Epaule, op. cit. P.130.

(3) Khatibi (A), Francophonie et Tdiomes Litteraires, ed. Al Kalam, Rabat, 1989.

أن الضيافة والاستقبال يتخذان في غالب الأحيان، طابعاً مؤقتاً ويعبران عن وضعية يكون صاحبها في مهمة عابرة. فكيف إذن يمكن تصور ضيافة الغريب داخل اللغة القومية؟

إن وضعية الغريب، أو الأجنبي، تحيل دوماً إلى مشكل المساواة، والحديث عن هذه القضية، سواء بلغة السياسة أو الفكر والفن، غالباً ما يتم التعبير عنها بانفعال وتشدد. لأن الأمر يتعلق، في العمق، باختراق للثوابت وبزعزعة للإجماع ودعوة لمواجهة مسألة الوطنية. ففي كل مرة يثار فيها موضوع الأجنبي ينهض سؤال المساواة أو التمييز. فأما أن يجاب عنه من منظور أن هناك مساواة مطلقة يمكن لأي أجنبي ادعاء الانتماء إليها بوصفه كائناً بشرياً. وهذا هو الفهم الذي بلورته الثورة الفرنسية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وما أن ينظر إلى هذه القضية من منطلق الإقرار بالحقوق الإنسانية العامة، ولكن مع التأكيد على أن هناك حقوقاً للمواطن تخص الالتزامات السياسية الخاصة بالاعضاء المنتمين لنفس الجماعة الوطنية. في هذه الحالة تطرح مسألة الحقوق المدنية وهنا تغدو المساواة نسبية سواء تعلقت بالشرائح المكونة للجماعة الوطنية، أو بالعناصر الأجنبية الخالصة.

ألا ينطبق هذا التصنيف كذلك على مجال الفكر والكتابة حين يؤلف المرء نصوصه بلغة غير لغته القومية؟ وهل يمكن التسليم بشروط امكان ضيافة رمزية داخل لغة بقدر ما استفادت من لغات الآخرين، بقدر ما عملت على اقصاء كل ما يزعج اطمئنانها، سواء أتى هذا الإزعاج من الداخل أو من الخارج؟

إن نسبة كبيرة من الكتاب والمثقفين الفرنسيين يعتبرون أن

الكتاب المغاربيين باللغة الفرنسية لا يعملون إلا على الإساءة إلى هذه اللغة. حتى ولو برهنوا على تمكن ظاهر من قاموسها ونحوها وتركيبها. وإذا ما تكرموا واعترفوا ببعض الأقلام المغاربية فإن اعترافهم غالباً ما يكون مرتبطاً بحسابات السياسية الفرنسية اتجاه هذه المنطقة.

لا شك أن الكاتب المغاربي بالفرنسية يدخل إلى هذه اللغة بمتخيله ورموزه وثقافته الخاصة، إلا أنه غالباً ما ينظر إليه بوصفه تعبيراً عما هو إعرابي وعجائبي بالنسبة للفرنسي لا لأنه يبرهن على قدرة تعبيرية وتخيلية أو على جدارة في الكتابة.

أمام هذا الواقع يلتجىء الكاتب المغاربي باللغة الفرنسية إلى الهامش. سواء في علاقته بالثقافة العربية أو في تعامله مع الثقافة الفرنسية. فهو لا يملك في حقيقة الأمر، الا الإقرار بذلك أو الإدعاء بأنه يمثل حالة انشقاق عما هو سائد سواء في مجتمعه الأصلي أو بالنسبة لثقافة الآخر. هذا هو قدر الغرابة في الوطن وخارج الوطن. لكن المفارقة هو أن المتخيل لا يمثل خلاصاً من مطلب الانتماء وقوة الاختلاف. كما أن الاختيار الجمالي، على طرافته وجاذبيته، لا يصمد دائماً، أمام سيطرة اللغة وشروط التواصل لا سيما حين يكون لا متكافئاً.

الفصل الخامس

التواصل ونقد العقلانية الأداتية

1 ـ التواصل والمعنى

القول بأن اللغة هي أداة للتواصل هو من قبيل البديهيات، ذلك أنه كيفما نظرنا أو عرفنا اللغة، سواء من حيث اعتبارها نسقاً من الرموز أو مؤسسة أو ظاهرة اجتماعية، أو تعاملنا معها من الزاوية الأنطولوجية، فإن التواصل معطى حاضر بالضرورة في كل تبادل رمزي، كلامي أو لغوي، بل إنَّه من الصعب تصور تعريف مقنع للغة بدون أن يحيل، بشكل من الأشكال، إلى مقولة التواصل.

وبدون أن ندخل في طرح إشكالية اللغة والتواصل من زاوية التخصص اللساني أو السوسيو ـ لساني، فإننا نريد، الاقتراب من مسألة التواصل في الدلالات المختلفة التي تتخذها حسب المجالات والسياقات.

فالتواصل Communication في أصله الاشتقاقي يعني تعميم رمز أو علامة أو شيء ما، أي جعله عاماً ومشتركاً بين مجموعة من

الأفراد. وبالتالي فالتواصل، في مبدئه، يفيد الانتقال من الفردي إلى الجماعي. وبذلك يغدو شرطاً مؤسساً لكل حياة اجتماعية. إن التواصل يتمثل، بصفة عامة، في تبادل البلاغات Messages المحملة بالدلالة. ومن هنا فإنه يمكن أن يأخذ مظاهر متعددة، منها تبادل الكلمات أو الخدمات أو الممتلكات، أو حتى تبادل النساء كما يلاحظ ذلك الأنترويولوجيون في المجتمعات البدائية.

إن التواصل، إذن، بوصفه تبادلاً بين رموز وعلامات وأشياء يدخل ضمن عملية التنشئة الاجتماعية ويلعب بذلك، دوراً أساسياً في تكوين الفرد وتشكيل إدراكه ووعيه بذاته وبالعالم المحيط به. فالفرد، من خلال التواصل، يكتسب وعيه بذاته في سياق استبطانه لعلامات وتجارب الآخرين والاستفادة من سلوكات ودروس الأفراد الذين يحتك بهم ويتفاعل معهم. ولا شك أن اللغة، هنا، سواء تم التعبير عنها بعلامات بصرية أو بكلمات، تشكل النمط الأكثر بروزاً في عمليات التواصل، على اعتبار أن التواصل يكون حاملاً لدلالات ومعان، أي أنه يقوم بعملية نقل الأخبار والمعلومات من ذات مرسلة إلى ذات أو ذوات مرسل إليها أو مُسْتقبِلة.

وفي عملية النقل من مستوى إلى آخر قد تتدخل عناصر أو عوامل أخرى، سواء في الانطلاق أو في أثناء الاستقبال، لتغيير دلالة البلاغ. لأن هناك فارقاً بين نية التبليغ أو بين المعنى الأولي الذي يريد المرسل تبليغه، وبين التأويل الذي يدخله الشخص الذي يستقبل البلاغ، فضلاً عن أنه «يتعين اعتبار كذلك أن البلاغ يمكن أنْ ينقل معلومات تتجاوز القصد الواعي»[1].

(1) Pierre Shaffer ; Communication; Encyclopedia Universalis (Les Enjeux) P.23.

وهكذا فإنَّ التواصل كعملية تبادلية تلعب فيها اللغة دوراً أساسياً، تدخل فيها معلومات واضحة مُحدَّدة كما أنها تنقل تعبيرات لا واعية يفترضها النقل وأسلوب التلقي. ثم إنَّه إذا تجاوز التواصل إطار تبادل المعلومات والأخْبَار بَيْنَ شخصين أو بين مجموعة قليلة من الأفراد، فإنَّه يصبح منتشراً ومذاعاً بين أكبر عدد مُمْكن من الناس. بمعنى آخر أن التواصل يأخذ مجراه العادي داخل «جماعة تواصلية» أو ما يسميه اللسانيون بـ «الجماعة اللسانية» التي «تتكون من أعضاء نفترض أنهم يتشاطرون نفس المعايير اللسانية»[1] أي أن الجماعة اللسانية تنظمها مجموعة معايير تحدد عملية التواصل بين أعضائها والتبادل بين علاماتها.

ومن جهة أخرى فإنَّ التواصل لا يحصل إلا من حيث كونه يبلغ معنى معيناً، لدرجة أنَّ استعمال الأول لا يتم، في غالب الأحيان، إلا من خلال الثاني. وأنَّ تحديد التواصل يصعب القيام به بدون إدخال المعنى فيه. ولذلك يقال بأن علامة ما تكون تواصلية «حينما تكون موجهة لإخبار المتلقي بشيء كان يجهله»[2] وقيمة توصيل علامة ما تتوقف على إمكانية الاختيار والانتقاء التي يقوم بها مرسل العلامة. غير أن الاختيار أو الانتقاء بقدر ما يكون ضرورياً في إبراز المعنى فإنه يكون غير كافٍ. ولهذا السبب يقال بأن المعنى يتضمن اختياراً ما. فما هو تواصلي يفيد أن المُرْسِل يتوفر على معنى للعلامة أو للشيء الذي يدخله في عملية التبادل.

(1) J.B Marcellisi et B. Gardin; Introduction à la Sociolinguistique; Paris, Ed. Librairie Larousse, 1974, P 117.

(2) John Lyons; Eléments de Sémantique; Paris, Ed. Librairie Larousse; 1978, P 34.

ولذلك فإن علامة ما تكون إخبارية informatif «حين تخبر المتلقي بشيء كان يجهله في السابق». ومن ثم فإن العلامة حين لا تخبر بشيء جديد لم يكن يعرفه من قبل فإن ذلك لا يفيده في شيء وبالتالي تكون العلامة غير إخبارية. أما بخصوص المعنى فإنه يكون مرتبطاً بالقصد من وجهة نظر المتلقي.

وبالرغم من أهمية العامل التوصيلي Communicatif، فإنه لا يجب، في نظر علماء الدلاليات، إبرازه على حساب العامل غير التوصيلي الإخباري، الذي عادة ما يكون غنياً من حيث الأخبار ومن حيث دوره في التبادلات الاجتماعية. فكل الملفوظات تتضمن قدراً معيناً من الأخبار لا تكون واعية بالضرورة، حتى ولو عمل المتحدث على موضعتها بدقة. ولذلك يتعين التمييز بين المتلقي المُستهْدَف والمتلقي الواقعي في عملية توصيل علامة معينة. وهذا التمييز ضروري لأن المُرسِل يغير أحياناً ما يريد قوله بحسب ما يراه مناسباً لمعارف أو موقع المتلقي المستهدف. ومن جهة ثانية فإنه من أجل إنجاح تواصل ما فإن المتلقي لرمز ما يجب أن ينتبه إلى أن البلاغ موجه إليه بالفعل وأن يعرف القصد التوصيلي للمرسل لكي يجيب بطريقة معقولة، على المستوى السلوكي والمعرفي، على البلاغ.

ويشكل عام فإن المرسل يريد دائماً أن يثق المتلقي بما يخبره به أو يبلغه به. بل ويعتبر، في كثير من الأحيان، أن ما يقوله يطابق الوقائع. وبالتالي فإن كلامه يعبر عن حقيقة يلتمس، بطريقة من الطرق، من المتلقي الاعتراف بها.

معلوم أنَّ الفلاسفة اشتغلوا كثيراً على موضوع اللغة والتواصل. لدرجة أن بعض الباحثين اهتموا بشكل مباشر، بما سموه بـ «فلسفة اللغة» باعتبار أن هناك منطلقات وتصورات مختلفة للغة، في علاقتها بالتفكير وبالتواصل وبالآخر. بل إنَّ العلوم الإنسانية كذلك تدخلت ضمن اختصاص كل علم، لمقاربة اللغة سواء من الزاوية النفسية أو الاجتماعية أو من زاوية الأنتروبولوجيا. هذا كله بالإضافة إلى اللسانيات التي تتخذ من اللغة موضوعاً أساسياً لها والتي أصبحت علماً يساهم في إغناء مجموعة كبيرة من الحقول المعرفية.

أن يكون للغة وظيفة تواصلية، كما أشرنا، تقرير من قبيل تحصيل الحاصل؛ ولكن ما هو حديث في الفكر الإنساني هو الإستعمال المنهجي والعلمي للغة وللتواصل. وهذا الاستعمال لم يتم التوصل إليه إلا بعْدَ تحولات اجتماعية وتاريخية وعلمية» وبعد قرون من التأويل الميتافزيقي للغة بوصفها «تعبيراً عن الفكر»[1]. فبنية التواصل تهمُّ المفهوم الأداتي للغة، أي المستوى التداولي ذي البعد الإجتماعي كما ترتبط بالعلاقة بالآخر، أي أنَّ التواصل اللغوي يفترض مبدئياً الآخر. لأن التواصل، هو توصيل لعلامة، ولمعنى.

يلاحظ «أندري جاكوب» أنَّ الأولوية التي تعطى للآخر في عملية التواصل، وعلى المستوى التجريبي، تقابل «لسانيات

---

(1) André Jacob; Introductions à la philosophie du langage; Paris, ed. Gallimard, 1976. P. 192.

المستمع أكثر من لسانيات المتحدث»[1] وفي الحالتين فإن العلامة تعبر عن قصدية توصيل معنى معين على اعتبار أنَّ «العلامة منبه ـ بمعنى أنَّها مادة حسية ـ ترتبط صورته الذهنية بمنبه آخر تكون وظيفته التذكير بشيء ما بهدف التواصل»[2]. غير أن هذا التعريف قد لا ينطبق على جميع الحالات وفي جميع الثقافات باعتبار أنَّ التصورات التقليدية للعالم، مثلاً، تعتبر أن العالم المرئي هو عبارة عن تجسيد لإرادة خارقة وتجاوز ما هو طبيعي، فضلاً عن أن العلوم الإنسانية، ولا سيما التحليل النفسي، كما أوله جاك لاكان، يعتبر أن اللاوعي يفجر علاماته ورموزه بطريقة يمكن التعامل معها وكأنها نمط تواصلي لغوي. فمجال الكلام هو مجال الذاتية، والذات تستخدم الكلام والخطاب لكي تتمثل ذاتها بذاتها. وبالطريقة التي تريد أن ترى نفسها بها أو تطالب الآخر أن يراها فيها. وبذلك يكون خطابها عبارة عن نداء للآخر، بل أن من يتكلم يستدعي الآخر فيه، وبذلك يمتلك ذاته ويواجهها أو يؤكدها كما يأمل، هو، أن تكون. غير أن «اللغة، هنا، تستعمل باعتبارها كلاماً محولاً إلى هذا التعبير من الذاتية المُلِحَّة.. والتي تشكل شرط الحوار. فاللغة توفر أداة الخطاب حيث تتخلص الشخصية من ذاتها وتتكون، وتبلغ الآخر وتنتزع اعترافه»[3].

غير أنَّ اللغة باعتبارها ظاهرة اجتماعية ذات طبيعة اتفاقية فإنها تشكل نظاماً مشتركاً بين الجميع، أما الخطاب فإنه يحمل بلاغاً

---

(1) Ibid. P. 193.

(2) Pierre Guiraud; La Sémiologie; Paris. Ed. P.U.F. 1973 P. 29.

(3) Emile Benveniste; Problèmes de Linguistique générale; tome 1, Paris, Ed. Gaillimard, 1966. PP. 77-78.

معيناً ويكون، في نفس الآن، أداة للعمل. ثم إنَّ الخطاب «ينتج في كل مرة نتكلم فيها، وتجلّي التلفظُ هذا يتمثل في الكلام»[1]. ففي التلفظ يتعين اعتبار فعل التلفظ نفسه والأوضاع التي يتحقق فيها والأدوات المستعملة للقيام به. ولكن المتكلم بمجرد ما يعلن عن نفسه بوصفه متكلماً باستعماله للغة، فإنه «يفترض الآخر ازاءه كيفما كانت درجة الحضور التي يمنحها لهذا الآخر»[2].

ويلاحظ «بنفنيست» أنَّه في التلفظ تجد اللغة نفسها مستعملة للتعبير عن علاقة معينة بالعالم. بل إن «شرط امتلاك اللغة يتمثل، عند المتكلم، في الحاجة إلى الاستناد إلى الخطاب، وعند الآخر، في إمكانية التساند المماثل، في إجماع تداولي يجعل من كل متحدث متحدثاً مشاركاً. ومن ثم فإن المرجع يشكل جزءًا مكوناً للتلفظ»[3]، غير أن أي تلفظ لا بد أن يدخل ضمن زمنية معينة ولا سيما الحاضر لأنه «منبع الزمن»[4] في نظر «بنفنيست» E. Benveniste إذ يرى أنه بالتلفظ تتأسس مقولة الحاضر، ومن هذه المقولة ينتج الزمن. إن الحاضر هو هذا الحضور في العالم الذي يجعله التلفظ ممكناً، لأن «الإنسان لا يملك أية وسيلة أخرى ليعيش» الآن «ويجعل منه واقعاً راهناً إلا بتحقيقه من خلال إدماج الخطاب في العالم. ولهذا يمكن تبيان الوضع المركزي للحاضر بتحليل الأنظمة الزمنية لمختلف اللغات. فالحاضر الصوري لا

(1) Emile Benveniste; Problèmes de linguistique générale; tome 2, Paris, Ed. Gallimard, 1974, P. 80.

(2) Ibid. P. 82.

(3) Emile Benveniste; Problèmes.... t 2. op. cit. P. 82.

(4) Ibid. P. 83.

يقوم إلا بتوضيح الحاضر الملازم للتلفظ الذي يتجدد مع كل إنتاج للخطاب.

إضافة إلى كل هذا فإن ما يميز التلفظ هو إبراز العلاقة الخطابية مع الآخر، سواء كان هذا الآخر واقعياً أو متخيلاً، فردياً أو جماعياً.

ومهما يكن من أمر، وإذا كانت اللغة نظاماً رمزياً من خلاله يمكن توصيل المعاني والعلامات، وتدرس باعتبارها بنية لها تركيبها ونحوها ومعجمها.. الخ، فإنَّ هناك من الباحثين من يعتبر أنَّ التواصل يمكن أنْ يعالج من زاوية التركيب أو الدلالة أو التداول. أي أن التواصل يمكن تناوله من حيث كونه يحيل إلى مشاكل نقل الأخبار والمعلومات بدون أن يهتم الباحث في هذا المجال بقضية معاني الرموز والعلاقات التي يتكون منها البلاغ. لأن هذا الاهتمام يدخل ضمن إطار الدلاليات، حتى لو افترضنا أنَّ الأخبار أو الرموز المنقولة يمكن أن تتم بطريقة محكمة على جميع الأصعدة، فإن هذه الرموز أو العلاقات تبقى بدون معنى ثأذا لم يتفق المرسل والمتلقي حول دلالتها. ومن جهة أخرى فإن التواصل يؤثر على السلوك الإنساني وهنا يتجلى بعده التداولي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن تداوليات التواصل لا تهتم فقط باللغة بمعناها المحدود أي بمعنى أنها تهتم، فقط، بالكلمات وتشكلها ومعناها، ولكنها تنشغل كذلك بما هو غير كلامي وبلغة الجسد.. الخ. ومن ثم يغدو «كل سلوك، وليس فقط الخطاب، هو تواصل، وكل تواصل ـ بما فيه العلامات التي تفتح امكانية

التواصل داخل سياق لا شخصي - يؤثر في السلوك»[1] وبالتالي فإن ما يهم في هذا الإطار، ليس هو المرسل أو المتلقي، بل العلاقة التي تجمع بينهما باعتبار أنَّ هذه العلاقة يتم صياغتها بواسطة التواصل.

ويلاحظ الباحثون المهتمون بتداوليات التواصل والسلوك أن هذا الأخير يمتلك خاصية أساسية تتمثل في كون السلوك ليس له نقيض أي أنه لا يوجد ما يمكن تسميته بـ «اللاسلوك»، وبالتالي لا يمكن أنْ لا يصدر عنا سلوكاً ما. وإذا سلمنا بهذا فإنَّه «داخل التفاعل، كل سلوك له قيمة بلاغ، بمعنى أنه تواصل، ولذلك لا يمكن أنْ لا نتواصل شئنا أم أبينا»[2].

أن يكون نشاط أو لا نشاط، كلام أو صمت، كل شيء بالنسبة لهذا المنظور له قيمة بلاغ Message ومن ثم فإن كل سلوك لا بد أن يؤثر في الآخرين، وبالمقابل فإنَّ الآخرين لا يمكن أن لا تصدر عنهم ردود أفعال إزاء هذا السلوك المولد للتواصل.

ومعلوم أنَّه قد يحصل التواصل بدون كلام أو حتى بدون قصد مسبق، سواء كان واعياً أو لا واعياً، أي أن التواصل يجوز أن يتم بدون اتفاق متبادل، كما أنَّ التواصل قد يصطدم بحالات سوء الفهم التي تؤثر، بشكل كبير، على التبادل بين الناس وتفضي إ سلوكات قد لا تُعَبِّر بالضرورة، عن محفزات ومقاصد الأفـ المشاركين في عملية التواصل.

(1) P. Watzlawick; J.H. Beavin; D. Jackson; Une logique de la communication ; Paris, Ed du Seuil, 1972, P 16.

(2) Ibid. P 46.

كل هذه الملاحظات تؤكد على مراعات أهمية البعد التداولي للتواصل على اعتبار أنَّ التواصل يحصل بواسطة تبادل بلاغات تخلق حالات تفاعلية. صحيح أنه قد يحصل أن يضطرب التواصل ويختل التفاعل لأسباب يمكن أن ترجع إلى اضطراب في الحالة النفسية لأحد المشاركين في التواصل أو لسوء الفهم أو لانعدام التفاهم حول معايير محددة ومشتركة.. إلخ. المهم أنه داخل الجماعة اللسانية أو التواصلية لا يمكن أن لا يحصل التواصل سواء في أشكاله العادية والسليمة أو في نماذجة المضطربة.

كل تواصل إذن يحمل في ذاته خبراً ويولد بالتالي سلوكاً. وكل بلاغ يفترض مضموناً باعتبار أن الخبر يحمل مضموناً معيناً ـ يتم تلقي معناه حسب نمط التبادل وحسب موقع المتلقي.. الخ. كل هذا يفضي إلى تفاعلات متعددة المستويات والأبعاد داخل الجماعة التواصلية. ومن ثم فإن كل «وضعية تتضمن شخصين أو أكثر هي وضعية تذاوتية، أي وضعية تواصل»[1]. غير أن الأهمية التداولية لأنماط التواصل المختلفة تفترض وجود أو إمكانية حدوث غموض، ضروري ودال في كثير من الأحيان، يلازم العلاقة بين المرسل والمتلقي أثناء عملية ترجمة الأفكار والمقاصد بهدف توصيلها. بل وقد تحصل حالات «باتولوجية» تعرض التواصل إلى الاضطراب مما يفيد بأن التواصل البشري قد يكون بالغ التعقيد، سواء بسبب حالات مرضية لبعض الأشخاص المساهمين في التواصل أو بحكم المصالح والمسبقات والخلفيات التي تتحكم في مختلف أشكال الخطاب.

(1) P. Watzlarwick..., Une logique de la Communcation; op. cit. P 69.

المهم أنَّ الأفراد المنخرطين في علاقات اجتماعية، أي المشاركين في عمليات التفاعل مع أفراد آخرين يتحركون داخل سياق تواصلي يعطي للتفاعل إيقاعه المناسب. والتفاعل هنا تتشابك فيه كثير من المستويات والعلامات، سواء تعلق الأمر بالاعتبارات النفسية، الواعية منها أو اللاواعية، أو بالمستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أو بالجوانب الثقافية فيه. فالتواصل يخضع، هو بدوره، للمصالح المحركة لسلوك الإنسان والجماعات. أي أنَّ التواصل يتأثر كذلك بالخلفيات الأيديولوجية والمسبقات المتعددة التي تَعْبَر مفاصل المجتمع وتتحرك داخل الرأسمال الرمزي السائد في جماعة تواصلية محددة.

2 ـ التواصل ونقد الحداثة التقنية

ولعل الحداثة ثَوَّرت، بشكل جوهري، مسألة التواصل في الزمن المعاصر، ذلك أنَّه إذا كان التواصل في السابق منحصراً في بعض الرموز والعلامات ولا سيما اللغة لتبليغ المعنى وخلق التبادل داخل الجماعة التواصلية، فإنَّ الزمن المعاصر أنتج أنماطه الخاصة للتواصل حيث عملت العقلانية التقنية على التحكم في الأمكنة والأزمنة بشكل هائل وأصبح سلوك الإنسان الناتج عن هذه الأنماط التواصلية تابعاً لشبكات معقدة توجهها فئات محددة ضمن توازنات النظام وأولويات اختياره. ومن ثم فإن ما يسمى بوسائط التواصل أصبحت لها دور وجودي كاسح ومؤثر في سلوك الأفراد والجماعات. لدرجة أنها خلقت، داخل المجتمع الصناعي ما سماه هربرت ماركوز «مجال الخطاب المغلق»، الذي يصاغ اعتماداً على «لغة الإدارة الكلية».

فالاشهار يولد التماهي وتوحيد الأذواق والاختيارات وأنماط العيش. حيث تتحول اللغة والكلام إلى عناصر سحرية، سلطوية، إدماجية ذوات قوة دمجية لا حصر لها. تعمل، باستمرار على إدخال كل ما يتحفظ أو ينتقد النظام في النظام.

إن لغة «الخطاب المغلق» التي تروج عناصر الوعي الشقي المتمثل في القول بأن «الواقعي عقلاني وبأن النظام يشبع الحاجات»[1] في حين أنه، بالنسبة لماركوز، بالرغم من التقدم التقني، فإن الإنسان يبقى خاضعاً لاجهزته الإنتاجية وتابعاً في إدراكه وفهمه للعالم المعيش للسلطة التي تمتلكها وسائط التواصل على «تكييف وتشكيل التطلعات والرغبات الغريزية للأفراد وتمويه الفرق الموجود بين الوعي الحقيقي والوعي الخاطىء»[2]، ويرى ماركوز أنّ التواصل في هذه الحالة يكرس حالة استلابية للأفراد والفئات التي تعيش في المجتمع الصناعي، ذلك أنّ وكلاء الإشهار - بوصفه شكلاً تواصلياً جديداً - يضعون مجالاً للتواصل لا يخلق إلا سلوكاً ذا بعد واحد. ومن ثم فإن لغة الخطاب المغلق لا تبرهن ولا تفسر، لأنها تكتفي بتوصيل القرار وكلمة الأمر. وبذلك تصبح أداة للمَراقبة حتى في الوقت الذي تقوم فيه بنقل اخبار أو «تنادي فيه بضرورة الاختيار بدل الطاعة، والحرية بدل الخضوع»[3].

هناك إذن علاقة وثيقة بين ما هو رمزي وما هو إيديولوجي في

(1) Herbert Marcuse; L'Homme Unidimensionnel; Paris, Ed. de Minuit, 1968, P 109.

(2) Ibid. PP 57-58.

(3) Ibid. P 127.

أنماط التواصل الحديثة. وبالتالي فإن على العقل النقدي اكتناه ما تتضمنه آليات التواصل من فلسفة سياسية عميقة توجه وتتحكم في الخطابات التخصصية كما في المعاني التي تعمل على صياغتها وإبرازها.

فنقد لغة التواصل تفترض الكشف عن مكونات العقل الذي ينتج الخطاب التواصلي والبحث عن وظيفته بالوقوف عند الطريقة التي يتم فيها ترتيب ملفوظاته وجمله، أو صوره وأصواته. لذلك يتعين وضع كل حديث عن التواصل ضمن سياقه الدلالي والسياسي والثقافي، لأنه بدون أخذ ذلك بعين الاعتبار يصعب فهم تقلبات التعابير وتحولات أشكال التواصل. و«من الواضح أن الأزمة الرومانسية للتعبير، المعاصرة للثورة الصناعية الأولى لا تمثل شيئاً بالمقارنة مع الأزمة المزدوجة للتعبير وللتواصل التي تواكب التحولات التكنولوجية والاقتصادية والسياسية اليوم»[1]. فبسبب التطورات الديمغرافية وتغيرات وسائل الإتصال أصبحت وسائط التواصل الجماهيرية تنشر وتمدد، بشكل متسارع، نماذجها التي تجعل من كل شيء مشتركاً بين الجميع. و«لكن هذه الإندفاعة الأفقية لم تتم بدون أن تتعرض للضربات المضادة.. إن وسائط التواصل خلخلت، إن لم نقل، كسرت أنماط التعبير»[2]. لأن ما نعته باللغة متورطة، لا سيما في الزمن المعاصر، في البنيات المتموجة للتواصل وللتعبير ومهددة بتقلبات هذه البنيات.

وهذا الواقع يؤثر، بعمق، في سلوكات الأفراد والجماعات

(1) André Jacob; Introduction à la philosophie du langage; op. cit. PP 343-344.
(2) Ibid. P 344.

وفي أساليب تفاعلهم بل وحتى في طرق توصلهم إلى التفاهم أو أشكال تعبيرهم عن التخالف. فتطور وسائط التواصل لا يعني بالضرورة، إغناء لمعاني الكلمات والأشياء. فهذه الوسائط بالرغم من أنها اعطت للتواصل أبعاداً مختلفة جذرياً سواء على مستوى منطقه وآلياته وأساليب اشتغاله، أو على المعاني التي ينتجها ولأشكال التفاعل التي يخلقها، فإنّه خلق نوعاً من الصدمة الثقافية أزّمت كثيراً من النماذج والمرجعيات لدرجة يمكن القول أنَّ أزمة اللغة والتواصل، في الزمن الراهن هي، في العمق، أزمة الكائن البشري في نظرته لذاته وللآخرين وفي تعامله مع الواقع ومع تحولات المعنى.

إن التواصل باعتباره حالة تفاعلية تجمع بين كونها أداة وغاية، يمكن أنْ يصبح عائقاً أمام ما يفترض أن يقوم به، أو يغدو وساطة تحكم على الفرد بالانعزال أكثر مما تساهم في تنشيط التبادل. ومنذ «مارشال ماكلوهان» والفكر النقدي يعرف أنَّ «البلاغ هو الوساطة نفسها»[1] بمعنى أن التكنولوجيا المُسْتَخْدمة في وسائط التواصل الحديثة تجاوزت الثنائية الميتافيزيقية بين الشكل والمضمون، أو بين النص والأداة، كما أنها تخلق، في كل مرة، وشيئاً فشيئاً، محيطاً بشرياً يختلف، باستمرار عن سابقه.

إن العقل الغربي اهتم، بشكل كبير، بمسألة اللغة عبر

---

(1) Marshall Mcluhan ; Pour comprendre les media; Paris, Ed. du Seuil, 1968, P 12.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا العالم الكندي قام بدراسة لتطور الحضارات في ضوء تحولات وسائط التواصل التي أنتجها التاريخ الغربي بشكل أساسي.

صيرورة تطور تاريخه، من منطلق أنّ الاضطراب الذي يحصل في اللغة يعبر، بطريقة أو بأخرى، عن قلق في الثقافة وعن أزمة في الحضارة. أما اليوم فإن هذا العقل نفسه اتخذ من التواصل الحديث مجالاً، يصعب تعيين حدوده، للتفكير والبحث. فمشكل التواصل يمتد إلى مناطق لا حصر لها، لأنه يمس الجوانب العاطفية والشعورية، كما يعبر عن عمليات لا واعية. لذلك فإن نظرية التواصل لا تقتصر على التواصل لأنها تستدعي مستويات عديدة من التحليل ومن النظر وعلى رأسها علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع.

وانطلاقاً من كل ما سبق هل يمكن القول بأن كلمة «تواصل تقابل مفهوماً وحيداً وأحادياً وقابلاً للتمكن منه ونقله أي قابلاً للتواصل؟ [1] كما يقول جاك دريدا. ومهما كانت الخلفيات التفكيكية التي حركت ديريدا لطرح هذا السؤال، بحكم أنه، في سياق اجتهاداته الفلسفية، جعل من اللغة موضوعاً أساسياً لخلخلة النظام المعرفي الغربي. فإنه يمكن القول بأن اللسانيات، بالرغم من تخصصها، استدعت علم الإجتماع لتفسير كثير من مقتضيات التواصل. لا سيما وأن «ما هو أساسي مما يجري في التواصل، لا يوجد في التواصل» [2] أي أن التواصل حركة رمزية متعددة المنطلقات والأبعاد يصعب إخضاعها أو حصرها داخل المعنى الواحد في التداول المعاصر. إذ إن تشابك الخلفيات والمصالح والمقاصد واختلاف الأساليب والمستويات في عمليات التواصل،

(1) Jacques Derrida; Marges de la philosophie; Paris, Ed. de Minuit, 1972, P 367.
(2) Pierre Bourdieu; Questions de sociologie, Paris, Ed. de Minuit, 1980, P 103.

داخل المجتمع الحديث، لا تسمح للمرء بأن يفرض تأويله، هو للعلامة أو للصورة أو للمضمون الذي يعمل التواصل على توزيعه، «إنّه في عالم» كل شيء فيه يتواصل، بدون أن نعرف مصدر إرساله، وبدون أن نقدر على تحديد المتكلم، هل العالم التقني أم نحن، في هذا العالم إذن بدون تراتبيات ولكنه متشابك حيث القاعدة هي القمة، وحيث يموت التواصل من خلال المبالغة فيه والانتماء إلى موت بطيء بطريقة لولبية»[1].

إن التواصل، إذن بحكم كونه يفيد الانتقال من الفردي إلى الجماعي يؤسس لكل حياة اجتماعية. حيث يخلق سياقاً تبادلياً للمعاني وللمضامين، للعلامات وللأشياء. ولذلك فإنّه يولد تفاعلاً يسهم في ظهور أنماط مختلفـة من السلوك سواء ذات منحى إئتلافي أو اختلافي، المهم أنّ أساليب تحريك التواصل وإيقاعه في المجتمع يؤثر على نظرة الإنسان لذاته وللآخرين وعلى وعيه بالواقع وبالزمن. وهكذا لا يقتصر التواصل على مستوى بل يخترق مناطق اللاوعي ليضيف إلى أشياء المتخيل ما تدركه الذات أو ما تتوهمه من قدرة على التقاطه أو ما يتخطى قدرتها.

وإذا كـانت اللغة تعتمـد على الاتفاق والاصـطلاح، فـإن التواصل، داخل جماعة تواصلية يستند، هو بدوره، على قواعد ومعايير قد يكون افتقدها بسبب الإيقاع التواصلي الذي خلقته العقلانية التقنية، ولكن العلاقة مع الآخر، كيفما كانت طبيعة الوساطة المستعملة للتبادل معه، ترجع إلى معيار ما. وبالتالي فإن

(1) Lucien Sfez; Critque de la communication ; Ed. du Seuil. 1988, PP 32-33.

نمطاً سلوكياً مشتركاً بين مجموعة من الأفراد هو الذي يضمن، نسبياً، معقولية المعنى، بدون أن يعني ذلك السقوط في أحادية التأويل أو القبول بالخروج الكلي عن المعيار. لأن للتواصل أخلاق. وهذا ما عمل الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس على تناوله في أبحاثه الأخيرة، لا سيما في «الخطاب الفلسفي للحداثة» و«الأخلاق والتواصل»(*)، متطلعاً إلى تأسيس قواعد المناظرة والمناقشة على العقل، من منطلق إعادة النظر في مفاهيم الحرية والحقيقة والإجماع والمجال العمومي.

(*) لمزيد من الاطلاع انظر كتابنا: «الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة» «نموذج هابرماس»: دار افريقيا/الشرق. الدار البيضاء، 1992.

الفصل السادس

الترجمة والفكر العربي

تكشف الترجمة حالة الفكر العربي الراهن بكل تجلياته. وقد وصف البعض هذه الحالة بكونها تجسد وضعية انسداد والبعض الآخر نعتها بأنها تعبر عن توقف الفكر العربي عن الاشتغال، وآخرون رأوا فيها دليل إضراب المثقفين العرب عن التفكير، في حين أن أغلبية من يتحدث عن هذه الحالة، لا يجد غير كلمة أزمة لوصف واقع الفكر العربي الراهن، وكأن الأمر كان يتعلق بازدهار تراكمي واجه اختلالاً في مساره، وأفضى به إلى «حالة الأزمة» التي يتخبط فيها.

ويبدو، من خلال التراكم الثقافي الحاصل منذ بدايات النهضة إلى الآن، أن سؤال الفكر، بوصفه مجالاً رمزياً لتوليد وإنتاج الأفكار والمفاهيم، لم يطرح بما يلزم من الصرامة. ذلك أنَّ روافا هذا «الفكر» لم تنبع، في العمق، من الواقع العيني الذي يتحرا فيه من يشتغل على هذا الفكر، بقدر ما نتجت عن ردود أفعال إزاء تقدم الغرب وتحديات نماذجه، واتجاه انحطاط العرب وتأخر حالهم. هكذا وجدنا من عثر على مراجع تقدمه في ماضيه، ومن

دعى إلى اقتباس حاضر الآخرين. حصل هذا في منأى عن تقاليد الاحتكاك والإنصات إلى تموجات الواقع، والقدرة على وصفها وتفسيرها وتحليلها، بغاية بلورة تركيب عام يوفر شروط الانتماء إلى الحاضر الإنساني.

والقول بالضعف المعرفي والمفاهيمي للفكر العربي النهضوي ينطبق، بوضوح، على مسألة الترجمة، على اعتبار أن كل اتجاهات الفكر العربي الحديث، تم تأليفها بالرجوع إلى نصوص الآخرين. ولم يكن نعت هذه الاتجاهات بالليبرالية والماركسية والقومية والسلفية، إلا تأكيداً على أن من اشتغل على هذا الفكر لم يعمل، في الحقيقة، إلا على ترجمة مبادىء الفكر الليبرالي والماركسي والقومي. أما السلفي فإنّه ترجم نصوص السلف الصالح ـ أو على الأقل ما صلح لدعوته الخصوصية ـ وذلك بتبيينها وتَوْضِيعها، كما جاء في «المعجم الوسيط» في تعريفه للترجمة.

هكذا نشأ الفكر العربي الحديث اعتماداً على الترجمة، وقامت مختلف روافده وهي في حالة ابتعاد عن حركة ومتطلبات الوجود الموضوعي. وهنا نطرح السؤال التالي: كيف يمكن لفكر عجز على ترجمة واقعه أن يقدر على ترجمة فكر الآخرين في واقعه؟ وإلى أي حد يمكن تصوُّر ترجمة فكر متقدم ونقله إلى فكر يعيش وضعية انفصام أزاء واقعه، وحالة تأخر تجاه الغير؟

قد يبدو بعض التشدد على صياغة هذين السؤالين، إلا أننا حتى ولو أدخلنا شيئاً من النسبية على الصياغة فإن مبرر طرحها يبقى قائماً، أي ضعف الفكر العربي معرفياً ومفاهيمياً، وانفصاله عن واقعه وتبعيته لفكر الغير.

فنصوص محمد عبده وشبلي شميل ورشيد رضا وفرح أنطون وسلامة موسى . . الخ تتضمن موضوعات ومشاكل يلح كل واحد منهم على إدخالها في إطار دعوة استلهم مبادئها من خارج الظرفية الثقافية الخاصة التي عرفتها مصر والعالم العربي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فمشاكل المرأة والشباب والحرية والتربية كانت نتيجة تأمل فكري يولد الفكرة بدل استنساخها وينحت المفهوم عوض اقتباسه.

لا يتعلق الأمر بتشكيك في أصالة وطرافة الكتابات التي ألفها رواد النهضة ولا الإنتقاص من القيم التحفيزية التي تضمنتها نصوصهم ومواقفهم، لكن الأصالة والتحفيز ضم مجهود دعوى شيء، وإنتاج الأفكار من منطلق معاناة فكرية وصيرورة نظرية شيء مختلف تماماً.

وهكذا فإننا نجد أنفسنا أمام اختيارين: إما نهج أسلوب الاجترار، وتكرار ما هو بديهي حول الترجمة ومستقبل الثقافة العربية، كأن نقول بأن الترجمة تحفز على الفعل الثقافي، وتجسد الفجوة بين الشعوب، وتمثل وسيلة للتعريف بالعلوم والتقنية، أو أنها أداة مهمة في التربية والتعليم، وتفتح آفاقاً واسعة للتواصل مع الحركة الفكرية والثقافية العالمية، ومناسبة لتطوير وإثراء اللغة القومية. . الخ. وهذه كلها أهداف لا جدال حولها. وإما أن نختار السؤال الاحتجاجي عن الواقع الراهن للفكر العربي قبل الارتماء في أتون الحديث عن مستقبل صعب التنبؤ بعناصره.

وهذا الاختيار يستند إلى الاعتبارات التالية: أولاً: إنَّ الترجمة

قضية فكرية وحضارية قبل أنْ تكون مسألة اختصاص أو تمكن من اللغات؛ ثانياً، إن طبيعة العلاقة بين الثقافة والسياسة تحـدد، بشكل كبير، حجم ونوع إنتاج الكتـاب، سواء كـان مؤلفاً أو مترجماً؛ ثالثاً، إن الموقف من الإنسان العربي حالاً واستقبالاً، يملي على أصحاب القرار ومؤسسات المجتمع المدني ضرورة اختيار أنظمة القيمة الأخلاقية والتربوية والجمالية العامة الموجهة للأفراد والجماعات؛ رابعاً، إن لغة الأرقام تؤكد أنَّ إنتاج الكتب المترجمة أو غيرها في العالم العربي يمثل أدنى نسبة في العالم، بل يتقهقر باضطراد، إذ أنه إذا كان العالم العربي ينتج، حسب احصاء اليونسكو سنة 1970 % 1,1 من الإنتاج العالمي، فـإن إحصاء 1986 لنفس المنظمة لم يخرج إلا بنسبة % 0.9، وهي نسبة صادمة على أكثر من صعيد، بالقياس إلى عدد السكان وإلى ضخامة الشعارات التي لا تكف السلط العربية عن تكرارها.

أما الكتب المترجمة، وحسب إحصاء المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الذي أجرته على الفترة الممتدة من 1970 إلى 1980، فقد بلغت 2840 كتاباً: ترجم الأردن منها 22 كتاباً، وتونس 40 وسوريا 422 والعراق 258 ولبنان 152 ومصر 1758 في حين أن حصة المغرب لم تتجاوز كتابين.

هذه الاعتبارات كلها تجعلنا نقول بأننا، في أواخر القرن العشـرين وداخل عـالم متموج، مـا زلنا لم نخـرج من لحظة البداية - إنْ لم نقل أنَّ هناك حالات ارتداد بالقياس إلى ما أبدعته الثقافة العربية في فترة ما بين الحربين - بداية التفكير في الترجمة وبداية ترجمة التفكير إلى واقع متحقق. فالمسألة، إذن، مسألة

فكر وسياسة، بالمعنى النبيل للكلمة.

الجانب الآخر الذي يستدعيه الحديث عن الترجمة هو جانب التواصل. فالترجمة بوصفها انفتاحاً على ما هو عالمي تعبر، بشكل من الأشكال، عن فكرة معينة عما هو وطني أو قومي. وما دام العالم متعدداً ومتصارعاً، فإنَّ تعدده وجوانبه الصراعية تزداد وتكبر بتعدد اللغات كذلك. هل يمكن أن نتَصور انفتاحاً على العالم، من خلال الترجمة، دون التفكير في إيجاد نظرية للغة القومية؟

إذا وقع اعتراض على هذا السؤال بالقول بأن اللغة العربية ليست في حاجة إلى نظرية لأنها تتضمن، في ذاتها، ما يكفي لمواكبة التطورات المعرفية والعلمية في العالم، لماذا إذن تواجه عملية الترجمة إلى العربية المشاكل الكثيرة التي تمنعها من الانتشار والتقدم؟ وهل هناك لغة عربية خالصة متعالية تتجاوز اللهجات والاقتباسات وأشكال النطق المختلفة؟

الأمر لا يتعلق في الترجمة بعملية البحث عن نظرية للغة، أو عن عربية خالصة، ما دامت المسألة ترتبط بنقل لغات وأفكار الآخرين. في هذه الحالة ينشأ تداخل هائل في اللغات والأفكار وأحياناً حتى على صعيد المتخيل. فالترجمة، لكي تحصل، لا بد وأن يكون شخصان على الأقل: مؤلف ومترجم يوجدان في وضعيتين مختلفتين تاريخياً وثقافياً، اجتماعياً وإيديولوجياً. ويكتبان نصين بلغتين مختلفتين. ومهمة المترجم تتمثل في العمل على حل الصراعات التي تولدها هذه الثنائيات، وذلك بإنتاج نص يبلغ مستويات كبرى من الأمانة للنص الأصلي. يقول نفس الشيء بنفس الطريقة ولنفس الأهداف. وبعبارة أخرى أن يكون مطابقاً

للأصل. مهمة المترجم تتجلى، أيضاً، في تقليص الفارق بين النص وأصله، واستخراج النص المترجم من الأصلي، من خلال تدخل نوعي للمترجم بواسطة لغته وثقافته وتاريخه، دون اعتداء على الأصل أو تشويه لحقيقته.

واضح أن الحديث بهذه الطريقة عن الترجمة يفترض إثارة مشكل الأخلاق ومسألة الأمانة. وهنا نتساءل: هل يمكن الشروع في الترجمة أو على الأقل في طرح مشكل الترجمة بدون تعيين حدود مفهوم الأمانة؟

يطرح هذا السؤال في مناخ ثقافي يتميز بالتباس هائل. وفي واقع للترجمة يتفرد بفوضى لا مثيل لها. فوضى في اختيار مجالات الترجمة والنصوص والطرق.. الخ هذه الفوضى تتفاقم أكثر حين نعلم أن الترجمة إلى العربية جلها نتاج مجهودات فردية. قد نجد بعض المحاولات المنظمة من طرف بعض الدول العربية وخصوصاً في مصر وسوريا والعراق، إلا أن أغلب ما يترجم كثيراً ما يعبر عن اختيار شخصي للمترجم وعن تقدير ذاتي لقيمة ما ينقل إلى العربية. وهنا تبدأ كل أشكال التجاوزات، في النقل والتحوير والصياغة. بل إننا نجد ترجمات لنصوص تمت ترجمتها من قبل ولا يعرف مترجموها الجدد أي شيء عنها، أو على الأقل لا تحصل أية إشارة إليها في حالة ما إذا اطلعوا عليها.

وهناك من يتسابق ضد الزمن لترجمة كبار الفلاسفة والمفكرين الغربيين في سرعة قياسية. إذ أنَّ شخصاً واحداً، واعتماداً على قدراته الفردية عمل، في ظرف عقد من الزمن، أو أقل، على

ترجمة أعمال هيغل وفرويد، وكل مجلدات «تاريخ الفلسفة» لأميل برهييه الذي قضى أكثر من نصف قرن من حياته لوضعها، هذا فضلاً عن أنّ هذا المترجم يؤلف كتابات في القومية والنقد الأدبي، كما وضع في نفس هذه الفترة قاموساً للفلاسفة أراده أن يكون شاملاً.

فكيف يمكن الحديث عن الأمانة داخل سوق ثقافية توجهها النزعات الفردية ويسودها الارتباك في مجال الترجمة إلى جانب أمية أغلب الناشرين الذين هم أصحاب مقاولات أكثر مما تحركم المقاصد التنويرية والثقافية؟

ولكي لا ندخل في تفاصيل هذه القضية ذات الطابع الأخلاقي الواضح، نقول أنّه حين تحصل مواجهة مشكل الترجمة، يجد المرء نفسه خارج حدود كل تخصص يدعي إيجاد جواب قاطع عن هذا المشكل، خارج الفلسفة واللسانيات، خارج الجماليات ونظرية الأدب. فالأمر لا يتعلق بما هو متعال، أي بما هو فوق ـ وطني، فوق ـ لغوي، وإنما يرتبط بالوضعية الصراعية للتداخل الأممي، تداخل الاختصاصات، التناص وتداخل اللغات. ومن ثم فالترجمة تزرع بذور التعدد داخل النسق اللغوي الواحد.

وما دام الفكر العربي، برمته، فكراً مترجماً ـ بالمعنى التناصي للترجمة وليس بمعنى أنه مستورد كما يقول البعض ـ فإن أسئلة وقضايا عربية كبرى يتعين إدخال النسبية في الحديث عنها. مثل الهوية والخصوصية والدولة والمجتمع والمؤسسات. . . الخ. أي

إدخال ما يلزم من شروط تأسيس نمط تواصلي مع الذات ومع الغير، يسمح، في حدود الظرفية الثقافية العالمية، بالقدرة على التسمية.

فإذا كان العرب، في زمن ازدهارهم الوسطوي، قادرين على تسمية الآخرين، فإنهم منذ القرن التاسع عشر ـ على الأقل ـ إلى الآن، خاضعين لقرار الغرب الدائم في فرض تسمياته عليهم، لدرجة أدى به الأمر، في الآونة الأخيرة، إلى محاولة إلغاء العالم العربي من أي دور في تغيير العالم، إن لم يكن يتم هذا التغيير على حسابه جزئياً.

إلى أي مدى يمكن خلق تواصل مع فضاء رمزي ومعرفي يسمينا ويقدمنا في كل أشكال الانتقاص؟ وكيف تحصل الترجمة داخل سياق ثقافي يميزه اسْتِعْلَاء غربي فاضح؟

قد يقال بأن الغرب غربان، أو أكثر، وعلينا أن نتعامل مع ما هو مضيء فيه من منطلق التنديد بما هو فضائحي فينا، وأن نشتغل على تحصين مقومات الذات لنفرض احترامنا على العالم.

اعتراض مشروع، ولكن كيف يمكن القيام بذلك دون نَسْج علاقة تفاعلية بين الذات وذاتها، وبينها وبين الواقع الموضوعي الذي ما انفك ينفلت من إدراكها ووعيها؟

إن بعض الغرب حين يسمينا يعترف، فقط، بجانب واحد من ماضينا، وكأننا كائنات ماضوية. هذا إذا ما سمح لنفسه بالإقرار بذلك، غير أن الجهة الغالبة فيه تعمل، بكل ما في وسعها، على إلغائنا من الحاضر وكأنها تريد أن تقول لنا، بأن الحاضر ليس

لكم، لأنكم بكل بساطة، لستم أنتم الذين صنعتموه.

فالتواصل الفعال مع الذات ومع الغير لا يحصل في إطار سلطة ماضوية أو في سياق منطق القوة. كما أن الحديث عن مستقبل الفكر العربي، لا يستمد بعض مبرراته إلا بإعادة ترتيب العلاقة مع الحاضر والزمن. وذلك بالإنصات إلى الواقع وتحولاته والإصغاء لانتظارات فئات واسعة من الشباب ذكوراً وإناثاً، أوساط ثقافية غير متمكنة، ضرورة من اللغة القومية ومتأثرين، بشكل كبير، بلغة السمعي.. البصري، والرسوم المتحركة أو غيرها وأنساق إدراكية مختلفة.

إلى جانب المشكل الفكري تطرح مسألة التواصل، بقوة، على الحالة العامة للثقافة العربية. تواصل بين الأجيال وبين مستويات اللغة، وبين الأقطار. فإذا كانت اللغة تمثل مقوماً جوهرياً لثقافة ما، من حيث كونها تعتمد في وجودها وصيرورتها على الاصطلاح واتفاق أهل الإختصاص على إدماج ألفاظ وكلمات جديدة إلى النسق اللغوي، فإن غياب التواصل الحاصل بين مختلف الفعاليات القادرة على نقل الفكر العالمي إلى المجال الثقافي العربي، يؤثر، بشكل كبير، على عملية الاتفاق حول ما يستجد من كلمات وما ينحت من مفاهيم. فكيف يمكن للترجمة أن تنمو وتتطور بدون إيجاد حدود دنيا للإتفاق بين ممارسيها؟ بل إلى أي مدى يمكن إنجاز تواصل مع فكر الغير في الوقت الذي تفتقد فيه شروط التفاعل بين الكفاءات العربية ذاتها؟

الفهرس

1993/7/10

هذا الكتاب

تتدرج محاولة محمد نور الدين أفاية في نقد الفكر العربي الحديث والمعاصر. وتقوم على فكرة محورية مؤدّاها أن مسألة المسائل في الفكر هي المسألة الرمزية؛ مما ينقل النقاش إلى حيز التأمّل في علائق المتخيّل بالعقل وبالتعقّل وبالواقع. ويفتح ذلك المجال لإعادة النظر في قضايا اعتبرت دائماً من المسلّمات مثل العقلانية والتقدم وثنائيات مثل التقليد والتجديد، والعروبة والإسلام. وبين المقدمات النظرية في الفينومينولوجيا والإبستمولوجيا، والنتائج التطبيقية المقارنة هناك أفق رحبٌ للتأمّل والمراجعة ونقد النقد.

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص.ب: 113/6311 - بيروت - لبنان